

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y  
SOCIOLOGÍA**

**Departamento de Sociología IV ((Métodos de la  
Investigación y Teoría de la Comunicación))**



**GÉNERO, IDENTIDAD Y CONSUMO : LAS "NUEVAS  
MATERNIDADES" EN ESPAÑA**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**Elena Burgaleta Pérez**

Bajo la dirección de la doctora  
Fátima Arranz Lozano

**Madrid, 2011**

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID (UCM)  
FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIOLOGÍA**

**DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGÍA IV:  
METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN SOCIAL Y TEORÍA DE LA  
COMUNICACIÓN**

**DOCTORADO: LA PERSPECTIVA DE GÉNERO  
EN LAS CIENCIAS SOCIALES**



TESIS DOCTORAL

**GÉNERO, IDENTIDAD Y CONSUMO:  
LAS «NUEVAS MATERNIDADES» EN ESPAÑA**

AUTORA  
ELENA BURGALETA PÉREZ

DIRECTORA:  
DRA. FÁTIMA ARRANZ LOZANO

MADRID 2011

*A la memoria de Stavroula Koutra*  
*(1975-2006)*

## **AGRADECIMIENTOS**

Mi principal agradecimiento está dirigido a la profesora Fátima Arranz Lozano, sin cuya confianza, disposición y paciencia no habría sido posible finalizar esta tesis.

A María Eugenia Cid y a Isabel Hernández-Halton, por enseñarme a pensar con sentido crítico.

A Manuela Pérez por su valiosa colaboración en la interpretación y análisis de las entrevistas.

A Virginia Rosa Sturley y a Richard Paton por su inestimable ayuda en la traducción de textos y resúmenes.

A Uta Staiger del Instituto Europeo de la Universidad de Londres por facilitarme el acceso a artículos y documentación actualizada.

A M<sup>a</sup> Paz Balibrea de la Universidad de Birkbeck y a David Bell de la Universidad de Leeds por sus informes académicos.

A Carlos Burgaleta por su contribución a través del siempre ingrato trabajo de transcripción.

A todas las organizaciones y a las mujeres que participaron desinteresadamente,

Y especialmente a Julio por acompañarme en este largo camino.

*Cuando la maternidad, una realización que se ha considerado sagrada desde tiempos inmemoriales, se define como una forma de vida total ¿deben las mujeres negarse a sí mismas el mundo y el futuro que se abre ante ellas? ¿O ese rechazo del mundo les obliga a hacer de la maternidad una forma de vida total? La línea entre la mística y la realidad se desvanece.*

*Betty Friedan  
La mística de la feminidad*

*Existe una mala fe extravagante que pretende conciliar el desprecio que se siente por las mujeres y el respeto con el que se rodea a las madres.*

*Simone de Beauvoir  
El Segundo Sexo*

*Las proclamas burguesas sobre la familia y la educación, sobre los dulces lazos que unen a los padres con sus hijos, resulta tanto más repugnante cuanto más se desgarran en virtud de la gran industria, todos los vínculos familiares y se transforma a los niños en simples artículos de comercio.*

*Karl Marx  
El manifiesto comunista*

## INDICE

INTRODUCCIÓN .....	7
--------------------	---

PARTE PRIMERA: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MATERNIDAD.....	13
---	----

<u>CAPÍTULO 1. NATURALEZA Y PODER: LA MUJER-MADRE EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL.....</u>	<u>13</u>
---	-----------

1. La mujer-madre en el orden premoderno.....	14
1.1. Debates sobre el «matriarcado» .....	14
1.2. Clásicos y pre-clásicos: maternidad y subordinación.....	20
1.3. La madre-virgen en el medioevo.....	24

2. «Naturaleza femenina» y modernidad .....	27
2.1. Maternidad y «estado de naturaleza» en el contrato social .....	27
2.2. Amor maternal y moral materna .....	29

<u>CAPÍTULO 2. IDENTIDAD DE GÉNERO Y REPRODUCCIÓN .....</u>	<u>33</u>
---	-----------

1. Identidad y género.....	33
1.2. Identidad de género y sujeto feminista.....	36

2. Identidad(es) y maternidad(es) en los feminismos .....	39
2.1. Maternidad y hogar en las primeras feministas.....	39
2.2. La opresión reproductiva: Simone de Beauvoir .....	40
2.3. La maternidad libre: Betty Friedan .....	42
2.4. Las socialistas: reproducción y explotación.....	44
2.5. La madre «suficientemente buena».....	46
2.6. Identificación y apego en Chodorow .....	49
2.7. Adrienne Rich: la maternidad lésbica .....	54
2.8. Ética de la maternidad y la paz.....	55
2.9. Feminismo francés: maternidad y lenguaje.....	58
2.10. La Escuela italiana: el orden simbólico de la madre .....	61
2.11. Feminismo español: la maternidad en «la diferencia» y en «la igualdad».....	63
2.12. Subjetividad y cuerpo materno.....	68
2.13. Las postcoloniales: maternidad, raza y clase.....	71

3. Identidades) masculina(s) y paternidad(es) .....	74
3.1. El padre pre-moderno.....	74
3.2. Del pater familias al homoeconomicus .....	78
3.3. Las «nuevas paternidades».....	81
 PARTE SEGUNDA: FAMILIA, CONSUMO Y ORDEN SOCIAL .....	87
 CAPÍTULO 3. FAMILIA, IGLESIA Y ESTADO: REPRODUCCIÓN HUMANA Y CONTROL SOCIAL .....	87
 1. Familia y orden social.....	87
1.1. La Sagrada Familia .....	88
1.2. Familia, Estado y ciudadanía .....	90
1.3. Familia y división sexual del trabajo.....	93
 2. Las Políticas familiares en España.....	97
2.1. Estado y natalidad .....	98
2.2. 1900-1939: igualdad sexual o protección familiar .....	99
2.3. Pronatalismo franquista.....	103
2.4. Democracia y «nuevas familias».....	106
2.4.1. Derechos y despenalización .....	107
2.4.2. Panorama actual.....	108
2.4.3. ¿«Nuevas familias» o «nuevas maternidades»? .....	110
 CAPÍTULO 4: EL MERCADO DE LA REPRODUCCION .....	115
 1. Economía y cultura de consumo .....	115
1.1. Deseo/necesidad/deber: la dictadura de la felicidad.....	116
1.2. Poder, consumo y reproducción: los expertos-intermediarios .....	120
1.2.1. La medicalización de la maternidad .....	121
1.2.2. La psicología del niño .....	124
1.3. La sociedad de consumo en España .....	128
 2. La adopción.....	130
2.1. Historia de la adopción en Occidente.....	130
2.1.1. La adopción premoderna .....	130
2.1.2. Adopción y modernidad .....	133
2.1.3. El proceso de internacionalización.....	135
2.2. Discursos en torno a la adopción: del «salvacionismo» al negocio .....	138
2.2.1. Solidaridad y altruismo .....	139
2.2.2. Mercado y tráfico.....	142
2.3. Adopción y acogimiento en España .....	145

2.3.1. Cifras y legislación .....	146
2.3.2. El acogimiento familiar .....	148
2.3.3. La «idoneidad» .....	150
<b>3. Las Tecnologías reproductivas (TR).....</b>	<b>152</b>
3.1. El «milagro científico»: historia y conceptos básicos .....	152
3.2. El mercado de las TR .....	157
3.2.1. Mujeres y órganos en un mercado global .....	159
3.2.2. Biotecnología y patriarcado .....	162
3.3. El mercado español de las TR .....	164
<b>PARTE TERCERA: INVESTIGACIÓN EMPÍRICA .....</b>	<b>173</b>
<b>CAPÍTULO 5. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>173</b>
1. ¿Una ciencia feminista? .....	173
2. «Nuevas maternidades»: definición y límites .....	178
3. Técnicas de obtención de datos.....	181
3.1. Fuentes bibliográficas y documentales .....	181
3.2. La entrevista en profundidad.....	182
4. Universo muestral .....	185
4.1. Sexo y género .....	186
4.2. Edad .....	187
4.3. Estudios, profesión y clase social.....	189
4.4. Rural y urbano.....	192
4.5. Religión y creencias .....	194
4.6. Pareja y estado civil .....	196
4.7. Autoadscripción sexual .....	197
4.8. Tipologías.....	197
4.9. Apuntes metodológicos.....	199
5. Análisis del discurso .....	203
<b>CAPÍTULO 6. MATERNIDAD Y CONSUMO: IDENTIFICACIÓN Y COMPETENCIA .....</b>	<b>207</b>
1. Madres inseminadas.....	208
1.1. Infértiles: el tabú .....	212
1.2. Bimarentales: la «re-naturalización».....	215



1.3. Monomarentales: solteras con estatus .....	220
1.4. ¿Padre o donante? ¿Óvulo o madre? .....	225
<b>2. Madres adoptantes .....</b>	<b>231</b>
2.1. Infértiles: «la segunda opción» .....	236
2.2. Fértiles: el discurso solidario.....	237
2.3. Monomarentales: la madre sin sexo .....	239
2.4. La acogida: la madre sin propiedad.....	241
2.5. La madre biológica: la «verdadera» madre .....	244
2.6. La idoneidad: la madre «suficientemente buena» .....	248
<b>3. Madres clásicas .....</b>	<b>251</b>
<b>4. Identificación y competencia .....</b>	<b>253</b>
<b>CAPÍTULO 7. NM Y NEOMÍSTICA MATERNAL.....</b>	<b>257</b>
<b>1. La maternidad como «autorrealización».....</b>	<b>257</b>
1.1. Fertilidad y pareja: claves identitarias.....	261
1.2. Mandato y familia: reproducción, rivalidad y reparación. ....	263
1.2.1. <i>Reproducción del mandato: madres, hijas y abuelas</i> .....	264
1.2.2. <i>La hermana: identificación y rivalidad</i> .....	266
1.2.3. <i>Reparación y «familia elegida»</i> .....	269
1.3. ¿Crianza o trabajo?.....	271
1.3.1. <i>«Priorizar la familia»</i> .....	271
1.3.2. <i>La «conciliación»: una tarea mujeres</i> .....	273
<b>2. El hijo a cualquier precio .....</b>	<b>276</b>
2.1. Reproducción «a la carta» .....	276
2.1.1. <i>El hijo «normal»</i> .....	276
2.1.2. <i>El hijo «invisible»</i> .....	278
2.2. Violencia y seguridad: peligros externos y temores futuros .....	284
2.2.1. <i>La escuela</i> .....	285
2.2.2. <i>La adolescencia</i> .....	286
<b>3. Neomística y «naturaleza».....</b>	<b>289</b>
3.1. «Lo natural»: imperativos y contradicciones .....	290
3.1.1. <i>La maternidad irracional</i> .....	290
3.1.2. <i>La dictadura de la lactancia</i> .....	292
3.2. La madre «natural» frente a la «psicología pop» .....	297
3.3. La neomística maternal .....	300
3.3.1. <i>El «cansancio feliz»</i> .....	300
3.3.2. <i>Tiempo, sexo y dinero</i> .....	303
3.3.3. <i>Neomística: La idealización del conflicto</i> .....	305

CONCLUSIONES .....	311
--------------------	-----

BIBLIOGRAFIA .....	317
--------------------	-----

ANEXOS .....	347
--------------	-----

ANEXO 1. RAINBOWKIDS: PHOTOLISTING Y FORMULARIO .....	347
ANEXO 2. CAMPAÑAS DE DONACIÓN DE OVULOS.....	349
ANEXO 3. CARTA DE PRESENTACIÓN A LAS ENTREVISTADAS .....	351
ANEXO 4. GUIÓN DE LA ENTREVISTA.....	353
ANEXO 5. ABREVIATURAS UTILIZADAS EN EL PROCESAMIENTO DE INFORMACIÓN.....	355
ANEXO 6. CONTENIDOS BÁSICOS DEL INFORME PSICOSOCIAL PARA LA OBTENCIÓN DEL CERTIFICADO DE IDONEIDAD (CI) .....	357
ANEXO 7. CUESTIONARIO PREVIO A LA ENTREVISTA .....	361
ANEXO 8. PORTADAS DE LA REVISTA PEOPLE.....	363
ANEXO 9. GLOSARIO.....	365
ANEXO 10. DATOS DESGLOSADOS DE LAS ENTREVISTADAS .....	367



## INTRODUCCIÓN

Ser mujer significa ser madre. La cultura occidental, desde sus orígenes, ha situado la reproducción humana en el cuerpo de las mujeres, utilizándolo como argumento para anular sus capacidades de decisión y autonomía. Ya el primer documento legal conocido, el Código de Hammurabi, condena a la mujer sin hijos al ostracismo, negándola así una existencia fuera de la maternidad.

Este binomio mujer-madre se irá reforzando a lo largo del Antiguo Régimen. Durante la Edad Media, la consolidación de la figura de la Virgen María fusionará la mística religiosa con el tradicional desprecio por lo femenino que caracteriza al catolicismo. Este ideal de mujer vaciada de sexualidad se cargará de dolor y sufrimiento, dando lugar a una *Mater Dolorosa* relegada a la debilidad y a la impotencia.

A esto, la modernidad añadirá la ideología del contrato, la cual suma al binomio un tercer aspecto: ser la educadora de los hijos. Entregada ahora a las funciones de crianza y sin posibilidad alguna de acceso a la tan ansiada ciudadanía, la mujer-madre moderna quedará recluida en la familia.

El movimiento feminista no asistirá impasible a esta imposición reproductiva. Harriet Taylor, cabeza visible del primer feminismo liberal, denunciará en su célebre frase: «Ser mujer no significa ser madre» (Mill y Taylor, 1869/2001:129), la injusta incapacitación que supone ser condenadas al imperativo maternal. Pero será Simone de Beauvoir quien elabore una primera teorización a través del concepto de *maternidad forzada* como resultado de las condiciones sociales a las que son sometidas las mujeres:

No es posible obligar directamente a la mujer a engendrar: todo lo que se puede hacer es encerrarla en situaciones en las que la maternidad es la única salida para ella (Beauvoir, 1949/1986a:121).

Herederos de esta propuesta, el feminismo socialista de los años 70 se mostrará crítico ante una reproducción que, interpretada en la lógica del materialismo histórico,

determina una división sexual del trabajo donde las mujeres son doblemente explotadas: como productoras y como reproductoras.

A estas teorías se irán añadiendo otras propuestas que comienzan a hablar de un *mandato maternal* (Russo, 1976) que no sólo condiciona, sino que obliga a todas las mujeres a ser madres a través de sanciones sociales no reconocidas.

Frente a estos planteamientos algunas voces críticas reivindicarán la maternidad como elemento fundamental de la identidad y el placer femeninos. Especialmente desde el feminismo francés e italiano, se reclamará la recuperación de una madre ancestral, poderosa y fecunda, frente a una maternidad sometida a los dictámenes del patriarcado. En este sentido, el debate sobre la existencia o no de un matriarcado original – basado en un poder femenino arrebatado en un momento determinado por los hombres – será determinante a la hora de definir la maternidad como esencia o como imposición social.

¿En que punto nos encontramos ahora? El feminismo parece haber perdido interés por las «cuestiones reproductivas». La escasa, por no decir nula, producción literaria sobre este asunto nos lleva a la sospecha de que se trata de un tema problemático, sino engorroso, para un post-feminismo que parece haber asumido los postulados familiaristas. De hecho las escasas publicaciones tienden, en su mayoría, a reforzar la idea de *empoderamiento maternal*, interpretando por ejemplo, el fenómeno de la monomarentalidad o de la maternidad lésbica como actos de rebelión contra el patriarcado.

Este silencio, casi como un tabú, no hace sino evidenciar el carácter conflictivo de una cuestión que no sólo afecta a la configuración de la identidad de las mujeres sino al mantenimiento mismo del orden social en su conjunto.

Ante este panorama llevar a cabo un estudio sociológico sobre la maternidad desde una perspectiva de género, supone un doble reto: por una parte reclamar un espacio de reflexión en un feminismo que parece embelesado por el esencialismo maternal y por otra, enmarcar la maternidad en un capitalismo de consumo de masas en el que todos,

y especialmente todas, somos redefinidos como objetos. Es en este contexto en el que situamos nuestro tema de discusión: las «Nuevas Maternidades» (NM).

Inmersos en una cultura de consumo donde la reproducción se configura como mercancía, nos permitimos hablar de una *producción maternal*, es decir, una construcción de la maternidad a partir de los discursos generados por unos mercados reproductivos que, en el caso de nuestro país, se han instaurado en un tiempo record.

De hecho, España es actualmente el país europeo en el que se realizan más inseminaciones y ocupa el segundo lugar en el ranking mundial en número de adopciones internacionales, lo cual nos posiciona como una auténtica potencia mundial en materia reproductiva, y en consecuencia ante la presunción de la existencia de un discurso hegemónico en el que la exaltación de la maternidad asegura su obligado cumplimiento.

La maternidad como deber, y no como deseo, es la hipótesis de partida que aquí se plantea, y a partir de la cual se propone indagar sobre una lógica de consumo que, basada en la satisfacción individual, la competencia y la obtención de gratificación a través del estatus, consolida el binomio mujer-madre históricamente impuesto.

En este escenario el fenómeno de las NM juega un papel fundamental al asegurar que todas aquellas mujeres que hasta ahora quedaban fuera del mandato: solteras, infértiles y lesbianas, principalmente, lo acaten a través de su reformulación como consumidoras.

Por lo tanto, la categoría de NM queda delimitada por la participación en el mercado reproductivo sea cual sea la fórmula: adopción nacional o internacional, acogimiento, fertilización asistida con o sin donante, fecundación *in vitro*, autofecundación, etc. De manera que nuestro objeto de estudio se constituye frente al concepto de *maternidad clásica*, aquella que cumple con los tres requisitos históricamente exigidos: fertilidad, heterosexualidad y pareja, con la finalidad de reafirmar la idea de que todas las mujeres, por más que se alejen de los postulados esenciales, son esencialmente madres.

El establecimiento de este comercio reproductivo coincide, y no de manera fortuita, con una serie de cambios emancipatorios para las mujeres – como la legalización del aborto – que desestabilizan el binomio mujer-madre. Es precisamente ante esta resistencia frente al control sobre del cuerpo, y por lo tanto sobre la capacidad de decisión de las mujeres, cuando el discurso dominante se refuerza, redefiniendo la maternidad a través de la recuperación de la «naturaleza femenina» ilustrada. Es en este contexto en el que renace sin dificultad la «naturaleza» rousseauiana, sustitutiva de la voluntad divina premoderna, cuyas leyes incuestionables condenan a las mujeres al sometimiento y la sujeción.

Hoy una «madre natural» posmoderna se va imponiendo como producto deseable en una ideología que resucita el «instinto maternal» basado ahora en el vínculo con el hijo que, al tiempo que satisface el ideal narcisístico de consumo, ensalza a la madre como máxima responsable de la felicidad de la infancia y por tanto de la humanidad. Ante la amenaza que de satisfacer tales expectativas la «buena madre» tendrá la obligación de asegurar el bienestar del hijo y, para ello entregarse en cuerpo y alma a su cuidado.

La imposición de este deseo «natural» se instaura con facilidad en una sociedad como la nuestra en la que el discurso religioso y el científico se fusionan en el objetivo común de presentar la reproducción como destino ineludible de todas las mujeres. A esto se unen unos poderes públicos que, ante los problemas de natalidad que ponen en peligro la sostenibilidad del sistema, consolidan los roles de género a través de sus políticas familiaristas. No es extraño que ante este escenario nos encontremos con una generación de mujeres jóvenes que, si bien rechazan las prácticas de discriminación y violencia de épocas anteriores, asumen sin resistencia los roles reproductivos heredados de sus madres.

Para acercarnos al conocimiento de esta realidad la tradición feminista nos ofrece instrumentos para el análisis crítico, como el concepto de *ejercicio de la maternidad*, acuñado por Nancy Chodorow (1978) que define la *función maternal* como hecho cultural que relega a las mujeres a la esfera de lo doméstico. Siguiendo esta propuesta interpretamos en este estudio la maternidad como crianza y no como gestación, ya que es precisamente esta *función maternal*, uno de los aspectos determinante en la

redefinición de la maternidad en el orden de consumo en el que se constituyen las NM.

Una investigación de este tipo puede caer fácilmente en la tentación tautológica ante la dificultad que supone llevar a cabo un estudio sobre la maternidad en una realidad siempre heterogénea y cambiante. Pero es precisamente el recorrido de la teoría a la praxis y de vuelta al espacio teórico, el trayecto que posibilita hacer propuestas conceptuales. Siguiendo este itinerario el estudio se presenta dividido en dos partes.

En primer lugar, analizaremos la construcción sociocultural del concepto de *maternidad* a través de una revisión histórica, prestando especial atención a la literatura feminista, esto es, una deconstrucción del término desde una perspectiva de género que nos permita desentrañar las claves en la articulación de un pensamiento androcéntrico que iguala *mujer* y *reproducción*.

En este sentido los estudios feministas en las ciencias sociales nos permiten tomar una posición crítica al cuestionar postulados tradicionalmente falaces, como el del propio «instinto maternal» – subterfugio al que el pensamiento patriarcal recurre cuando ve peligrar el mandato – al tiempo que nos permite profundizar sobre la significación que se ha otorgado históricamente a la función maternal y las consecuencias y obligaciones que de ella se derivan.

Una vez deconstruido el término, la segunda parte del estudio plantea trasladar el campo de reflexión a la práctica, en un intento de reconstruir la realidad a través de la elaboración de nuevas categorías conceptuales.

Por esta razón, en el trabajo de campo, examinaremos los discursos de las *nuevas madres*, dedicando especial atención a su percepción y definición como consumidoras en un negocio en el que *deseo* y *necesidad* se funden ante la expectativa de la obtención de una gratificación plena, a través del consumo de fluidos, órganos y niños redefinidos como productos. Así mismo, contrastaremos estos discursos con los de las *madres clásicas*, el modelo ideal y referente a seguir, que cumple aquí simultáneamente la función de objeto de identificación y rechazo.



En consecuencia, proponemos un estudio de las NM fundamentado en una metodología de carácter empírico-cualitativo que, a través del análisis e interpretación de los discursos dominantes, que las mujeres asumen y reproducen, nos permita reconocer los elementos constitutivos de una lógica que pretende homogeneizarnos bajo el paraguas de la maternidad.

En resumen, tratamos aquí de ofrecer una reflexión sobre las NM como resultado de una producción normativa de la que es difícil escapar, ya que actúa a través de la internalización de elementos identitarios histórica y socialmente inscritos.

Presentamos esta investigación con el propósito de tratar un debate esclerotizado en los espacios feministas y que merece, a nuestro juicio, una atención urgente ante el avance sin freno de unas prácticas que nos intentan redefinir como objetos-reproductivos en una equivalencia que elimina los límites entre *mujer* y *madre*.

## **PARTE PRIMERA: LA CONSTRUCCIÓN SOCIAL DE LA MATERNIDAD**

En el marco general del debate producido acerca del papel que juegan los valores contextuales, se ha constituido una reflexión centrada en el carácter social o culturalmente construido de las categorías de análisis. Por esta razón, revisar cómo el concepto de *maternidad* se ha ido produciendo históricamente y socialmente facilitará la posterior reflexión sobre su significado actual.

En el primer capítulo se tratarán las distintas teorías en torno a la construcción de la categoría *de mujer-madre* en la historia de Occidente, y su vinculación con la definición moderna de «naturaleza». En el capítulo segundo se pretende revisar los distintos debates en torno al significado de *identidad* y sus consecuencias en el pensamiento feminista. Asimismo, en el capítulo 3 se compararán los distintos puntos de vista en la relación entre *reproducción* y *género*, prestando especial atención al contexto ideológico en el que se originan, y a los significados y discursos que de ellos se derivan.

### **CAPÍTULO 1. NATURALEZA Y PODER: LA MUJER-MADRE EN EL PENSAMIENTO OCCIDENTAL**

Tradicionalmente, *la maternidad* ha sido estudiada por las ciencias sociales como un elemento más del orden social y cultural, hasta que en la década de los setenta los movimientos feministas comienzan a denunciar el carácter androcéntrico de los estudios históricos, antropológicos, sociológicos y psicológicos, cuestionando así la homogeneidad de la categoría *madre* y proponiendo nuevas y diversas perspectivas teóricas, entre ellas la revisión histórica. En esta línea, la historiadora feminista Ann E. Kaplan (1994) distingue, en su estudio sobre la maternidad, tres etapas históricas: la *madre premoderna*, *moderna* y *postmoderna*. Siguiendo esta propuesta diferenciaremos tres etapas en lo que la autora define como *maternidad premoderna*: las sociedades primitivas, las culturas clásicas y preclásicas, y el medievo hasta el inicio de la modernidad, en torno al siglo XVIII, período en el que la definición de los sexos, de la reproducción y del propio individuo experimenta un cambio radical.

En cada período analizaremos las distintas conceptualizaciones teóricas de *la maternidad*, los mitos, discursos y teorías, así como su expresión en las prácticas, las políticas y las instituciones.

## **1. La mujer-madre en el orden premoderno**

A pesar de la escasa información sobre la estructura lógica y las prácticas de las sociedades del Paleolítico y Neolítico, la socióloga de origen noruego Elise Boulding (1976) sitúa en la Edad de Piedra (2.500.000-3.000 a.C.) el momento histórico en el que *la maternidad* vivió uno de sus períodos más álgidos. La descendencia tenía entonces, según la autora, poco significado simbólico o tenía otro totalmente diferente al actual. La fertilidad, según numerosas antropólogas e historiadoras, fue «divina» hasta que el surgimiento del patriarcado y la desaparición de las deidades femeninas marcaron el fin de esta supuesta sociedad «matriarcal» (Boulding, 1976; Lerner, 1986; Gimbutas, 1974/1991; Thurer, 1995).

### **1.1. Debates sobre el «matriarcado»**

A finales del siglo XIX, distintas excavaciones arqueológicas comienzan a desenterrar pequeñas estatuas de marfil, piedra y madera con rasgos femeninos. Las especialistas coinciden en que, pese a la diferencia de materiales, épocas y técnicas empleadas, todas estas figuras comportan un mismo valor simbólico: el reflejo del culto a la fertilidad vinculado con el cuerpo de las mujeres (Gimbutas, 1974/1991; Nougier, 1968).

El primer descubrimiento fue la *Venus de Brassempouy* en 1893, y 15 años después se desenterró en Austria la famosa *Venus de Willendorf*. Esta última, convertida ya en un icono, anunciaba el descubrimiento de cientos de esculturas femeninas que se extendían desde los Pirineos franceses hasta las montañas de Siberia, siendo todas ellas bautizadas con el nombre de *Venus de paleolítico*. Al extenderse la noción de que representaban a mujeres en estado de gestación, se desarrolló la hipótesis de que el culto se dirigía más hacia la figura de la madre que a la de la mujer. Esta tesis fue propuesta, entre otros, por el arqueólogo francés Louis-René Nougier (1968:107), quien describió estas imágenes como: «mujeres de formas opulentas, incluso pesadas, con rostros vagos...mientras que los órganos sexuales son dignos de una observación clínica».

Esta teoría tiene sus opositores, entre ellos, los arqueólogos Chester S. Chard (1976) y Peter Ucko (1989), quienes consideraron que la fertilidad no era una de las principales

preocupaciones de las sociedades paleolíticas porque el control de la natalidad probablemente quedaba delegado a instancias superiores y, en caso de que lo fuera, estos grupos nómadas no mostrarían especial interés en tener descendencia ya que debían mantener la población por debajo de los limitados recursos que obtenían a través de la caza y recolección.

Una de las interpretaciones que ha gozado de más popularidad ha sido la de Marija Gimbutas (1974/1991). Según esta arqueóloga lituana, estas venus encarnan a una diosa de la fertilidad, la *Gran Diosa Madre*, en una sociedad donde las mujeres asumían el poder. Gimbutas interpretó numerosas estatuillas, objetos rituales y de la vida cotidiana en los que se expresa, según ella, un mito originario anterior a todas las religiones que adoraba a una Diosa Madre asociada con la tierra, una diosa inmanente, no trascendente, que se encontraba dentro de cada persona y objeto de la «naturaleza».

Mientras Boulding (1976) y Thurer (1995) consideran que el Neolítico y la consecuente sedentarización suponen el fin de una sociedad que adoraba a la *Gran Diosa*, Gimbutas (1974/1991) defiende que es precisamente el descubrimiento de la agricultura la causa que reforzó el poder de la *Diosa-Madre*, cuya conexión con la tierra ya se había establecido durante el Paleolítico. Defiende así en *El Lenguaje de la Diosa* (1996), la tesis de que la matriz de la *Madre-Tierra* era una importante fuente de poder y de renovación cíclica en los cultos de fertilidad y en las ceremonias de iniciación sexual, basados en una cosmovisión sagrada asociada a los ciclos de la luna, la vida, la conciencia humana y de todos los seres vivos, en definitiva, una religión pacífica que adoraba a la mujer-madre

La teoría de la *Gran Diosa* tuvo una buena acogida entre los defensores de las teorías de la existencia de un matriarcado primitivo, entre ellos, Frederick Engels (1884/1976), quien en *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado* relacionó el surgimiento de la propiedad privada y la familia monogámica con el derrocamiento del matriarcado. Engels fundamenta el concepto de *matriarcado* en los estudios antropológicos del suizo Johann Jakob Bachofen (1861/1992) sobre las sociedades matrifocales arcaicas. Basándose en la documentación recopilada sobre las

antiguas sociedades de Creta, Egipto, La India y España, Bachofen diferenció cuatro fases en la evolución de las sociedades. A la primera la que denominó *hetairismo* o *fase telúrica*, basada en un modelo comunista y de promiscuidad sexual, en la que la principal deidad era Afrodita. En la segunda etapa, *Das Mutterrecht* o *fase lunar*, cuya deidad era Deméter, aparecen cultos histéricos y sacrificios. En la tercera fase *dionisiaca* se inicia el patriarcado con el culto al dios Dionisos, y la cuarta, la *fase apolínea* o *fase solar patriarcal*, supondrá la instauración del patriarcado moderno y la consecuente desaparición de todo rastro de la anterior sociedad matriarcal.

Resumiendo, Bachofen defendía la supremacía universal de un matriarcado anterior al sistema patriarcal. Siguiendo este esquema, Engels considera que en el período de *hetarismo*, la promiscuidad excluía la certeza de la paternidad, de manera que el parentesco sólo podía confirmarse matrilinealmente, por lo que el matriarcado debía ser el origen de todos los pueblos de la antigüedad.

Desde esta premisa, elabora el autor su propia teoría del matriarcado, según la cual el auge de la propiedad privada masculina y el desarrollo de la familia monógama fueron las principales causas de la extinción de una sociedad primigenia donde las relaciones entre los sexos se basaban en una complementariedad igualitaria. En este mundo matriarcal, la división sexual del trabajo era producto de la «naturaleza», es decir, el hombre cazaba, pescaba y obtenía los alimentos básicos y las herramientas necesarias para la comunidad, mientras la mujer se ocupaba de la casa, preparaba la comida y confeccionaba las prendas de vestir. Cada uno de los sexos era, según el autor, «dueño y señor» en su campo de actividad, en una sociedad donde todo lo que se producía y se utilizaba era propiedad común. Esta situación se habría mantenido hasta la aparición de la propiedad privada y, con ella, de la monogamia, iniciándose así un período de conflicto de clase y sexo que se extendería hasta la actualidad.

Las críticas a la teoría engeliana del matriarcado primitivo se centran básicamente en el carácter reduccionista y esencialista de sus planteamientos. Simone de Beauvoir (1949/1986a) será la primera en demostrar cómo el argumento de la propiedad privada no explica en sí mismo el sometimiento de la mujer, al no analizar el eje central de su argumentación: cómo se lleva a cabo el paso del comunismo primitivo a

la propiedad individual. Por su parte, Kate Millet (1969/1995), a pesar de valorar la interpretación de Engels de las categorías de *matrimonio* y *familia* como instituciones basadas en la subordinación de la mujer, se muestra crítica con su definición de la sexualidad de las mujeres vinculada a la frigidez y a la castidad. Igualmente, la antropóloga feminista Rosalind Coward (1983) considera que las tesis de Engels están impregnadas de prejuicios esencialistas, como la supuesta división «natural» del trabajo, en la que los hombres se dedican a las labores productivas y las mujeres a las domésticas, lo cual justificaría la «domesticación» de las mujeres mediante su «naturalización». También desde la antropología feminista, pero desde una postura menos crítica, la estadounidense Karen Sacks (1979), apoyándose en el concepto engeliano de *sociedad comunista precapitalista*, habla de una *sociedad comunal* en la que no habría diferencia entre el estatus de la mujer como esposa o como hermana y de una posterior *sociedad familiar* en la aparecerían las figuras de *esposa* y *hermana*, siendo esta última la categoría de mayor estatus. Las propuestas críticas a la *teoría de las hermanas y esposas* de Sacks señalan su carácter reduccionista heredado de la teoría engeliana y, concretamente, Henrietta L. Moore (1999) considera que esta teoría evita abordar la cuestión de la producción simbólica de cada sexo en función de los recursos económicos. La antropóloga española Aurelia Martín Casares (2006), en cambio, valora las aportaciones de Sacks a la antropología de género, al interpretar el excedente productivo como un valor de cambio, incorporando así la idea de dependencia en el intercambio entre comunidades primitivas.

A partir de estas primeras propuestas teóricas, señala Martín Casares (2006), el debate en torno al binomio producción/reproducción supuso una de las líneas más fructíferas de la antropología del género, ya que demostraba que la relación entre producción y reproducción no era únicamente económica. Entre las primeras teorías antropológicas sobre la reproducción en las sociedades está la propuesta del francés Claude Meillassoux (1975), quien llegó a asegurar que la continuidad y desarrollo social de las comunidades precapitalistas habían dependido de las mujeres y de las relaciones sociales de la reproducción. Partiendo de la hipótesis de que la principal preocupación de la comunidad doméstica preindustrial era su propia reproducción, Meillassoux aseguraba que su continuidad en el tiempo y su control sobre el alimento, habrían sido

los factores clave de la reproducción social hasta que los varones se hicieron con el control del potencial productivo y reproductivo de la mujer.

La teoría de Meillassoux no distingue, como bien señalan las antropólogas Olivia Harris y Kate Young (1979), tres procesos distintos: la reproducción social, la reproducción de la mano de obra y la reproducción humana o biológica. Al eludir esta diferenciación, el antropólogo francés invisibiliza y «naturaliza» el trabajo doméstico identificando a la mujer como agente eminentemente reproductor. Las actividades domésticas quedan así asociadas a las necesidades fisiológicas consideradas «naturales». En esta línea, Moore (1999) sostiene que la teoría de Meillassoux no sólo no logra llegar al fondo de la cuestión al no relacionar la producción con la reproducción, sino que además limita a la mujer a la función reproductora.

Más allá del análisis antropológico, el mito matriarcal ha contado tanto con defensoras como con detractoras dentro del propio feminismo. Beauvoir (1949/1986a), por ejemplo, consideraba que la defensa de la existencia de un matriarcado primitivo y la consecuente pérdida del derecho materno ancestral suponía una defensa de la incapacidad «natural» de las mujeres para ejercer poder. En esta misma línea, Celia Amorós (1985) relaciona estos mitos matriarcales con la visión victoriana de la mujer, llena de virtudes pero sin capacidad política ni económica. Se trata, por lo tanto, desde esta óptica, de un mito misógino que, aludiendo a la «oportunidad perdida», defiende la incapacidad de las mujeres para situarse en una posición de poder.

Por otro lado, autoras como Adrienne Rich (1978, 1986) o Luce Irigaray (1981, 1992) interpretan el estudio del poder femenino en la antigüedad como instrumento de revalorización de la relación maternal usurpada por el patriarcado. Desde esta perspectiva, gran parte del denominado *ecofeminismo* ha defendido la teoría del matriarcado ancestral. Es el caso de la historiadora austríaca Bertha Eckstein-Diener (1930/1973) quien, influida por las teorías de Bachofen, publicó en los años 30 *Mother and Amazons: The First Feminine History of Culture*, uno de los primeros textos feministas defensor del mito matriarcal, en el que se proclamaba que todas las sociedades humanas en el pasado habían sido reinos matriarcales hasta su

degeneración patriarcal. Su libro fue reeditado en los 70 con el auge de los grupos ecofeministas que encontraron en este tipo de obras, argumentos para reforzar sus teorías sobre un glorioso pasado. Algunas autoras como Susan Griffin (1978) o Zsuzsanna E Budapest (1989) llegaron incluso a proponer reestablecer el originario culto a la *Diosa madre* de Gimbutas (1974/1991), a través de un nuevo misticismo basado en la recuperación del carácter sagrado de una «naturaleza femenina».

Resumiendo, no podemos hablar de un consenso en torno a la existencia o no de un matriarcado primitivo, lo cual nos sitúa en un punto de inflexión sin demasiadas opciones. Por una parte, negar la existencia en el pasado de sociedades más igualitarias o cuya relación entre sexos no estuviera basada en el dominio del patriarca supone admitir la existencia de un patriarcado universal que, de alguna manera, puede utilizarse como argumento de una subordinación «natural» de la mujer. Por otra, la aceptación de un matriarcado original no sólo implica la defensa de una esencia femenina, sino que además no resultaría etimológicamente correcto, ya que hablar de un «matriarcado» implica la existencia un sistema basado en la dominación de las mujeres sobre los varones, y no de un modelo igualitario de poder. En cualquier caso, evocar un pasado glorioso no deja de ser un intento de recuperar un supuesto paraíso perdido, un estado idílico anterior al destierro del Edén.

Si las distintas interpretaciones de los restos arqueológicos de las sociedades primitivas no acaban de aclarar el significado y el tipo de relaciones entre los sexos, sí parece haber acuerdo en la existencia de una relación entre la aparición de la ley escrita y el establecimiento de las primeras expresiones patriarcales. Así, por ejemplo, el primer código legal conocido, el Código de Hammurabi (1760 a.C.), ya recogía castigos de pena de muerte para la mujer adúltera al tiempo que permitía la infidelidad en el hombre. El esposo podía tener varias concubinas, no así la mujer que debía estar precavida de no dar motivo al marido para abandonarla. Además entre las causas de divorcio se encontraban la esterilidad, no llegar virgen al matrimonio, la negligencia en la labor diaria (los motivos se acomodaban fácilmente en caso del marido quisiera deshacerse de la mujer; además si regresaba la dote más una indemnización por el divorcio no necesitaba siquiera un motivo valedero), malversación de fondos e injurias contra el marido. La mujer, por el contrario prácticamente no podía separarse



de su marido, si lo hacía, un tribunal podía cobrarle su atrevimiento de denunciar a un hombre hasta con la muerte (Ortega Balanza, 2007).

## **1.2. Clásicos y pre-clásicos: maternidad y subordinación**

En las denominadas culturas pre-clásicas o «en transición», sumerias, hebreas y egipcias principalmente, desarrollarán las prácticas de sometimiento hacia las mujeres recogidas en el Código de Hammurabi. Entre los sumerios era habitual tener una esclava doméstica – la mayoría de ellas prisioneras de guerra, delincuentes y esposas de los deudores – a disposición de los hombres para su uso sexual. Los hogares estaban encabezados por hombres y la ascendencia se calculaba a través de la línea paterna (Rohrlich-Leavitt, 1977).

En cuanto a las egipcias, al igual que las sumerias, sufrieron una degradación progresiva a lo largo de dos mil años, aunque en Egipto las mujeres fueron más valoradas y durante más tiempo, probablemente debido a la importancia de las diosas en la mitología egipcia (Boulding, 1976). Además, las mujeres egipcias no fueron valoradas sólo como esposas o madres, sino que ejercían el poder de propio derecho. Hubo momentos, durante el Imperio Medio, por ejemplo, en los que la descendencia fue seguida específicamente a través de la línea materna. Como resultado, las niñas en Egipto heredaban la propiedad de la familia e incluso, en ocasiones, tenía que asignar dotes a sus hermanos. A pesar del afianzamiento progresivo del patriarcado, las faraonas mantuvieron su posición hasta el final del Imperio. Nefertiti y Cleopatra son quizás las más famosas pero, la faraona más importante de la historia de Egipto fue sin duda Hatshepsut, quien se apoderó del trono tras la muerte de su marido (y medio hermano) Thutmosis III. Declarándose un dios masculino, Hatshepsut lucía una barba postiza y un falo, lo que ha sido interpretado por antropólogas e historiadoras como un muestra de las incipientes actitudes patriarcales (Thurer, 1995).

Las mujeres hebreas, a diferencia de las sumerias y de las egipcias, no sufrieron una pérdida de posición social, porque ellas nacieron ya en el patriarcado. Es precisamente en este momento cuando toma especial relevancia el concepto de *amor maternal*, que aparece ya en el mito de Moisés o en el de Salomón y que supone, como señala Gerda

Lerner (1986), un paso fundamental hacia la construcción del patriarcado en Occidente.

La forma principal en que la mujer hebrea podía ser valorada era teniendo hijos, por lo que su peor desgracia era la esterilidad, que recaía sobre la instancia divina quien tenía el poder de otorgarla o retirarla. Así, tal y como recoge el Antiguo Testamento, Sara, Rebeca, Ana o Raquel fueron condenadas con el castigo de la infertilidad. Raquel no pudo concebir durante muchos años, por lo que su marido, Jacob, tuvo dos hijos varones con la sirvienta y también esposa Bilha, mientras Raquel suplicaba a su Dios: «Dame hijos, o si no, me muero» (Génesis, 30:1).

Se trata, por lo tanto, de lo que Anna Goldamn-Amirav (1996:45) define como la «operación de apropiación de la capacidad reproductora por parte del Dios patriarcal», donde el papel de las mujeres se centra única y exclusivamente en la producción de descendientes varones, por lo que su nacimiento y crecimiento no es narrado. Ellas llegan a la existencia repentinamente cuando son tomadas como esposas por los hombres protagonistas de la historia.

De manera que la esterilidad será en el mundo hebreo causa de vergüenza, un castigo por haber pecado, y una razón legítima para que el marido repudie a la mujer. La mujer hebrea no sólo no podrá solicitar el divorcio, no tendrá tampoco derecho a la herencia – salvo en caso de ausencia de herederos masculinos – y estará además sometida a un estricto código sexual basado en la virginidad y en la contención sexual. Según la historiadora francesa Amaury de Riencourt (1974), este puritanismo represivo junto al control sexual pudo actuar como mecanismo de protección ante la explotación sexual. En la santidad de la vida familiar, la mujer judía, a pesar de su estatus de segunda clase, encontró probablemente una mayor valoración de la que tendrían en el futuro las mujeres griegas y romanas.

En Grecia las mujeres no sólo fueron marginadas del espacio político, sino que además fueron denigradas. Los hombres griegos crearon su identidad frente a extranjeros, esclavos y mujeres, pero sólo las mujeres fueron objeto de vituperio. Una de las causas sobre la que se basa esta misoginia es, según el estudio de Mercedes

Madrid (1999), la lógica de la polaridad del pensamiento griego que, basado en un orden dicotómico, define lo femenino como lo opuesto a lo masculino que, en Grecia, representa la quintaesencia de la excelencia. De ahí que Aristóteles (s.IV a.C./1961:27) definiera a las mujeres como «poco fiables, engañosas, y demasiado apasionadas». La reproducción, en la teoría aristotélica, se asienta sobre la idea de principio vital o alma activa masculina. El macho, agente generador, aporta la forma o principio de movimiento, mientras que la hembra participa con el útero, esto es, la materia, el cuerpo. De esta manera, la mujer queda definida como la parte pasiva de la reproducción, argumento que servirá para justificar su inferioridad social.

En cuanto a la crianza, tanto en Grecia como en Roma encontramos documentos sobre mujeres, habitualmente esclavas, que ejercían las funciones de cuidadoras. Se trataba frecuentemente de mujeres de avanzada edad – y que por lo tanto se suponía carentes de seducción – apartadas de los hombres y, en consecuencia, totalmente consagradas al/a la niño/a. Así, la función maternal se distribuía entre dos mujeres, la madre biológica y la cuidadora. La función de amamantar (*thelyterai*) definía a la madre griega; por el contrario, las romanas no daban el pecho a sus bebés, sino que era una nodriza, normalmente una esclava, la que se encargaba de la lactancia (Knibiehler y Fouquet, 1980). En Roma se mantenía el mito de que el coito cuajaba la leche, de ahí que la utilización de una nodriza permitiera recuperar las relaciones sexuales tras el parto. Además, al contratar a nodrizas, las burguesas daban una ocupación a otras mujeres, especialmente madres solteras que, en la sociedad misógina romana, habrían tenido que recurrir a la prostitución (Fildes, 1988).

Por otro lado, en la mitología griega son innumerables las historias de hombres que paren, entre ellas el mítico parto de Atenea por parte de su padre Zeus, lo cual nos demuestra la escasa importancia de la maternidad en la vida griega. La contribución materna a la concepción no importaba mucho – según Aristóteles, sólo era el recipiente – o al menos, no importaba tanto como la paternidad.

En este sentido, la cultura romana no sólo se apropió de la literatura, el arte y la religión griega, sino también de la concepción de la superioridad masculina. El *pater familias* será la figura principal de la familia romana, el dueño de las personas y de los

bienes que la componen, él es el único que no está subordinado a ninguna otra autoridad. A diferencia de los griegos, que basan la familia en la consanguinidad, la sangre en Roma no tendrá tanta importancia como la ley. El *pater familias* no será necesariamente descendiente biológico de los antepasados familiares, pero siempre disfrutará de la *patria potestas* y del conjunto de poderes que ejerce sobre las personas libres que constituyen su grupo familiar: sus hijos/as legítimos/as, los hijos de los varones de la familia, los hijos adoptados, su esposa y los *libertos* (esclavos a los que se les había concedido la libertad). La familia queda así constituida solo por el hecho de encontrarse sometida al poder del *pater* (Mulliez, 1990).

Tanto en Grecia como Roma, el abandono de recién nacidos, especialmente de niñas, era una práctica común. La elección era del marido que, por regla general, prefería un varón. Todas las atenienses recién nacidas eran posibles candidatas para la eliminación, la tasa de infanticidio femenino podía alcanzar entre el 10% o 20% y sólo en una familia de cada cien había más de una hija (Breiner, 1990:50). En Grecia, los bebés abandonados a menudo se colocaban en basureros, y la gente que quería un/a esclavo/a podía visitar esos lugares y elegir (Fildes, 1988). El abandono de niños/as era una práctica tan habitual que aparece con frecuencia en la mitología clásica, como es el caso del príncipe Edipo, Egisto o Hermíone en Grecia o de Rómulo y Remo en Roma, lo que nos conduce a la evidencia de que el tipo de relación afectiva que se establecía con los bebés difería notablemente de la actual.

Esta ausencia de «amor maternal» o «paternal» es interpretada por la historiadora británica Linda A. Pollock (1983) como un mecanismo de defensa, un medio para elaborar el conflicto que suponía el sufrimiento del abandono. Thurer (1995), en cambio, considera que el abandono era simplemente una forma de planificación familiar, que podría interpretarse como el equivalente emocional de un aborto tardío.

Este poco interés por la satisfacción de las necesidades emocionales del bebé cambió seguramente durante la transición de la República al Imperio Romano, cuando los padres y las madres comienzan a llorar la muerte de hijos pequeños con tal intensidad que da lugar a un nuevo género literario, *el consolatio* (Evans, 1991). Muestra de este cambio es la popularidad que tomó Cornelia Scipionis Africana, matrona romana,

madre de doce niños que, tras la muerte de su esposo, rechazó casarse con el rey de Egipto para consagrarse a la educación de sus hijos. Su fama se debe a su respuesta cuando, durante una fiesta, se le preguntó por qué no llevaba joyas, «estos – dijo señalando a sus hijos – son mis joyas» (citado en Cantarella, 1987:130).

Observamos aquí el cambio del significado de *la mujer* en relación con la reproducción al tiempo que se va modificando el sentido de la infancia y la relación emocional con los hijos. Así, mientras la cultura hebrea se caracteriza por la imposición de un modelo de control sexual femenino, el mundo griego supondrá la institucionalización del sometimiento de la mujer, justificado por su definición como parte pasiva del proceso reproductivo hasta que en Roma, especialmente en el último período, se inicie un proceso de idealización de la maternidad que culminará en la Edad Media con el ensalzamiento de la figura de la Virgen.

### **1.3. La madre-virgen en el medievo**

En 1854, el Papa Pío IX declara, a través de La Bula *Inefabilis Deus*, a la Virgen María como la única criatura que ha sido preservada del pecado original y proclama como dogma de fe la Inmaculada Concepción. Desde entonces, María se convertirá en el paradigma de la significación maternal en Occidente. El mito del parto virginal será el medio a través del cual Dios se hace hombre de carne y sangre, pero el origen, la esencia y la identidad del Mesías procederán exclusivamente de Dios-Padre. El papel de María es secundario, receptor y nutricio (Tubert, 1997), lo cual no significa que la mujer no aporte nada a la procreación, sino que se afirma que mientras la madre recibe y nutre, el padre crea y transmite. Se repite aquí el binomio aristotélico: la mujer es la materia (pasiva) y el hombre la esencia (activa).

Esta reformulación monoteísta del planteamiento aristotélico sitúa en la divinidad masculina la esencia vital. La tradición católica crea así un modelo de mujer-madre que, en su pasividad, no peca porque no tiene deseos sexuales. Este ideal de pureza, vinculado a la renuncia de cualquier tipo actividad sexual, será el fundamento de un discurso político-religioso medieval en el cual la sexualidad femenina queda definitivamente marcada como «impura».

«Este misterio de la encarnación se repite en cada mujer», afirmaba Beauvoir (1949/1986b:292), definiendo a las madres como vírgenes paridoras de dioses. En esta línea, Julia Kristeva (2000) interpreta la figura maternal de la Virgen como una expresión del drama edípico, al tratarse de una madre que nunca se separa del hijo, no le abandona jamás y no comparte su amor con nadie. Si bien Jesucristo en algunos pasajes de la Biblia siente temor por la pérdida del amor paterno<sup>1</sup>, nunca dudará del amor maternal. Esta entrega plena de la madre parece no sólo satisfacer el edipo masculino, sino que también parece tener el efecto de lo que Thurer (1995:82) denomina «Prozac visual», es decir, una imagen de tranquilidad y placer de la Virgen y el niño que evoca una experiencia ideal de la relación maternal que todos/as creemos haber disfrutado y a la que, en algún momento, nos obligaron a renunciar.

Si desde el inicio de la Edad Media la Virgen establece la norma maternal, será en la Alta Edad Media cuando los primeros cristianos impongan leyes de control sexual fijadas en el cuerpo femenino: las relaciones sexuales quedarán prohibidas los miércoles, viernes, domingos, días de Pascua, durante el Adviento, Cuaresma y antes de recibir la sagrada comunión. También se prohíbe el sexo cuando una mujer menstrua, está embarazada y en el posparto. En un intento de poner fin al libertinaje, los primeros cristianos se opusieron a casi todas las manifestaciones de la sexualidad, desde el aborto, el divorcio, el adulterio, a la masturbación o el *coitus interruptus* (Miles, 1989). Todo acto sexual fuera del matrimonio será condenado y las relaciones sexuales realizadas por placer serán declaradas pecado, el sexo sólo tendrá el propósito de la procreación. Curiosamente la razón original de la condena del control de la natalidad de los cristianos no fue la preocupación por el feto, tal como argumentan hoy – entonces no existía una idea clara del feto –, sino el uso del sexo para el disfrute en lugar de la reproducción (Lederer, 1968).

A partir del siglo XIV, se incorpora un nuevo elemento en la construcción de la maternidad virginal: el dolor. La maternidad aparece esencialmente vinculada al sufrimiento de las mujeres en el parto, instrumento de expiación del pecado original. Surge así la devoción a los *dolores de la Virgen* y a una de las imágenes que más

---

<sup>1</sup> La duda sobre el amor paternal aparece en la crucifixión: «Dios mío, Dios mío, ¿por qué me has abandonado?» (Mateo 27:46).

veneración ha generado dentro de la Iglesia católica: *La Virgen dolorosa*, ejemplo de silencio sacrificado por el hijo.

María como madre de Dios es elevada por encima de lo humano, pero sin llegar a convertirse en diosa. Su ascensión divina se debe única y exclusivamente a su condición de madre de Dios, en palabras de Cristina Molina (2004:43): «Un útero, al fin de al cabo, aunque sea destinado a la divinidad».

El mensaje medieval para todas las mujeres será claro: ser siempre madres buenas, misericordiosas y dolorosas, sin asomo de hostilidad, rabia o enojo. Pero la realidad medieval distaba mucho de este ideal impuesto por el clero. Según el estudio sobre la infancia de Philippe Ariès (1962), la elevada mortalidad infantil de esta época – que se estima de 1 o 2 de cada 3 niños nacidos vivos – dio lugar, probablemente, a que las madres desarrollaran defensas psíquicas para no vincularse afectivamente ni de manera inmediata a sus recién nacidos. Además, era frecuente que los bebés estuvieran sin vigilancia durante largos períodos de tiempo y no en pocas ocasiones ignorados. Sitúa Ariès en el siglo XVII la aparición del concepto de *infancia*, hasta entonces los niños y niñas que sobrevivían hasta la edad de siete años eran tratados y vestidos como adultos e incluso iban a la guerra. En cuanto a su cuidado, las familias pudientes siempre contrataban a una nodriza mientras que las pobres los amamantaban ellas mismas.

La mujer-madre medieval tendrá más valor por su «maternidad espiritual» que por su práctica cotidiana, aunque esta separación entre mito y realidad desaparecerá con la modernidad, dando paso a una nueva definición de la mujer-madre basada en la «naturaleza».

Como señala Thomas Laqueur (1994), con anterioridad al siglo XVIII el sexo era una categoría sociológica y no ontológica. Hombres y mujeres se diferenciaban por el rol y el estatus social que ocupaban, pero no será hasta la llegada del pensamiento moderno cuando se establezca el binarismo sexual, la diferencia entre hombre y mujer como dos sexos «científicamente» diferenciados.

## **2. «Naturaleza femenina» y modernidad**

A lo largo de los siglos XVIII y XIX, el liberalismo político, el capitalismo económico y el racionalismo científico darán lugar a un nuevo orden social que supondrá, entre otros cambios, una revalorización del individuo-varón como ciudadano frente a la interpretación servil del medievo. El reconocimiento de los derechos del «nuevo ciudadano» se establecerá a través un gran pacto o «contrato sexual», en el cual, señala Carole Pateman (1995), queda institucionalizado el patriarcado moderno. En esta nueva sociedad, las mujeres expulsadas del contrato quedarán definidas por la irracionalidad y la ignorancia, y sometidas a sus funciones reproductivas. Mientras que en el ideario cristiano la mujer debía aspirar a seguir los pasos de María Virgen, en el proyecto moderno deberá seguir los mandatos «naturales» que le dicta su «instinto».

### **2.1. Maternidad y «estado de naturaleza» en el contrato social**

La mayoría de los ideólogos del contrato, Thomas Hobbes (1651/2006), John Locke (1693/1986), y Jean-Jacques Rousseau (1762/1979), entre otros, coinciden en definir la reproducción humana como una «cuestión de las mujeres».

En el *Leviatán*, Hobbes sostiene que todo poder político es, por definición, poder absoluto y que es en el *estado de naturaleza*, en la ausencia del contrato, donde todos los seres humanos ambicionan el poder. La célebre frase «el hombre es un lobo para el hombre» define el *estado de naturaleza* como un estado de guerra permanente, donde el individuo depende de su fuerza e ingenio para sobrevivir. Nos encontramos aquí con una definición negativa de la «naturaleza», del ser humano y de sus pasiones. Hobbes define todas las relaciones, incluyendo las relaciones entre sexos, como relaciones políticas, de manera que no existe ninguna «ley natural» que legitime la relación de dominación del hombre sobre la mujer, aunque sí establece diferencias entre el ejercicio del poder maternal y paternal. Basándose en que el derecho político sobre la progenie es esencialmente maternal, el dominio de los hijos debe corresponder a la madre, ya que la paternidad nunca es segura. En otras palabras, aunque para Hobbes la «naturaleza» como tal no juega un papel determinante en la relaciones entre los sexos, es el derecho político el argumento para delimitar a las mujeres en la reproducción.



Rousseau y Locke, en cambio, consideran que es precisamente la «naturaleza» de la mujer la causa de su estado de sumisión. Locke (1690/1970) defiende frente a Hobbes que el «estado de naturaleza» no es un «estado de todos contra todos», sino que se fundamenta en la razón, la asistencia mutua y la buena voluntad. El primer pacto será precisamente el del hombre con la mujer: como sólo puede haber un gobernante, este debe ser el hombre, ya que es «naturalmente» más fuerte y está más capacitado a la hora de velar por los intereses de la propiedad familiar. En el estado «natural», hombre y mujer son libres, pero ante la necesidad de establecer un poder jerárquico, el hombre será quien deba ejercerlo.

Rousseau, al igual que Locke, relaciona la sumisión de la mujer a su «estado de naturaleza», situando en la fisiología reproductiva el origen de su subordinación. En *Emilio o la educación*, describe cómo la maternidad y la sujeción son los dos aspectos que determinan la «naturaleza femenina». Mientras ensalza las excelencias de la «mujer natural» (madre y amante esposa), avisa al lector sobre el peligro que supone su «indocilidad», de ahí la necesidad de sujeción y domesticación de una «naturaleza esencialmente caótica» (Rousseau, 1762/1979:515). La «naturaleza» sabia y justa del *buen salvaje* desaparece al hablar de las mujeres, a las que dota de «una segunda naturaleza» que, por una parte, las dirige irrefrenablemente hacia la reproducción y, por otra, las condena al caos y a la desobediencia. Como señala Amorós (1985:46), el contractualista francés dota a la «naturaleza» de dos sentidos o funciones ideológicas: *una naturaleza como paradigma legitimador*, en un sentido positivo, y *una naturaleza frente a la cultura*, en un sentido negativo, y será precisamente esta «segunda naturaleza» la que designe a la mujer. De esta manera la mujer es definida como «naturaleza» en nombre de la propia «naturaleza», en vez de ser definida como *metanaturaleza*, es decir, es redefinida por una «naturaleza» poderosa que orienta y rige al ser humano en su sentido más positivo. La mujer como *metanaturaleza* habría tenido la capacidad para autodefinirse, sin embargo, la acción no fluye en dos direcciones: la «naturaleza» define lo que es la mujer pero nunca es definida por ella.

El sometimiento de las mujeres es, por lo tanto, un requerimiento imprescindible para llevar a cabo el proyecto moderno. El pacto social es básicamente un pacto patriarcal,

ya que se establece a partir de la exclusión de las mujeres y su reclusión en el ámbito privado para que el varón ejerza sus derechos de ciudadano. Como apunta Pateman (1995), en el contrato la diferencia sexual es una diferencia política donde las mujeres son el objeto de dicho contrato.

Resumiendo, con el proyecto moderno nace una «naturaleza» que excluye a las mujeres de la ciudadanía y las define en el marco de la reproducción. La conceptualización de esta nueva mujer-madre se desarrollará a partir de la existencia previa de un *amor maternal* sobre el que se sustentará una, hasta entonces desconocida, *moral materna*.

## **2.2. Amor maternal y moral materna**

El concepto de *amor maternal* no aparece en textos públicos ni privados durante la Edad Media ni en los primeros siglos de la modernidad. Este silencio se debe, señalan Yvonne Knibiehler y Catherine Fouquet (1980), a que en el Antiguo Régimen el *amor maternal* era considerado un sentimiento «natural» sobre el que poco había que decir; además, la práctica de la crianza no era exclusiva de las madres, sino que se repartía entre nodrizas y criadas, parientes y vecinas, lo cual no escandalizaba a nadie.

Será a mediados del siglo XVIII cuando la categoría de *amor maternal* se vaya construyendo gradualmente, dando a este sentimiento y a todo lo relacionado con él un mayor protagonismo en la nueva definición e interpretación de la maternidad. La novedad de esta incorporación es la exaltación del *amor maternal* como un valor simultáneamente «natural» y social y, en consecuencia, favorable para la especie y para la sociedad. Muestra de este cambio es la multiplicación de publicaciones que aconsejan a las madres ocuparse personalmente de sus hijos y amamantarlos. Esta veneración oficial de las madres cumplirá, como señala Tubert (1991), la función principal de compensación de la restricción legal de su participación en la esfera pública, limitando las capacidades de las mujeres como ciudadanas y reduciéndolas a la categoría de madres.

El surgimiento de esta ideología del *amor maternal* coincide con el interés del Estado moderno por aumentar los índices de natalidad. Las pérdidas masivas que habían

supuesto las guerras del siglo XVIII en Europa y que habían mermado notablemente la población, junto a la demanda de productores y consumidores que exigía el nuevo modelo económico, dio lugar a nuevos discursos vinculados a las políticas e instituciones demográficas modernas. Nace en este marco la *familia burguesa*, que tomará forma a lo largo del siglo XIX, organizándose en torno a la mujer-madre procreadora, que no ciudadana, que reina en el ámbito de lo privado «tras haber renunciado a las veleidades mundanas o intelectuales de las antiguas aristócratas» (Puleo, 1992:53). Es en esta lógica donde la maternidad pasa a ser objeto de discurso público e institución legal.

Con anterioridad al siglo XIX la maternidad como institución no existía. Razón por la cual los hijos ilegítimos no eran, legalmente, hijos de nadie. Por otro lado, la mujer casada no tenía responsabilidades ni derechos bajo el gobierno de su marido, de manera que sólo la paternidad existía legalmente. Con la «legalización» de la maternidad se produce lo que Geneviève Fraisse (2003:63) denomina como «el fin de la pasividad de la madre». Al reconocer la participación de la mujer en la procreación, se reconcilian las dos esferas que conforman a *la madre*: la mujer de la «naturaleza» y la mujer de la «sociedad», dando lugar a la *madre-educadora*. La madre es ahora institutriz, un nuevo trabajo que la aleja aún más de cualquier tentación de participación política. Así, en 1834 se crea en Francia del periódico *La mère educatrice* dedicado a formar a las nuevas madres en la crianza. La madre burguesa llevará ahora a cabo un importante «servicio a la patria», no sólo gestando sino también educando al futuro ciudadano, militar y obrero y a otras futuras madres.

En definitiva, las mujeres fueron madres antes que ciudadanas, muestras de ello es la creación en 1910 de la *cassa di maternità* en Italia, donde se atendía a mujeres embarazadas, 35 años antes de que se concediese el derecho al voto a la mujer, o la introducción de los servicios locales de asistencia social para madres y niños en el Reino Unido en 1900, casi 20 años antes de que se concediera el derecho a las mujeres mayores de 30 a votar en las elecciones nacionales (Bock y Thane, 1996).

Para mantener convencidas a las mujeres de que debían cumplir el rol maternal, los principios ilustrados, basados en la igualdad y la libertad, se expresaron socialmente

en una familia burguesa basada en *la felicidad*. Si bien este nuevo proyecto no defendía la igualdad entre hombre y mujeres, sí reforzaba la idea de felicidad entre esposos (Badinter, 1981). *La felicidad* era el premio que las mujeres recibían por su entrega a la llamada «natural». Algunas creyeron ver en este proyecto familiar un proyecto de libertad, y no pocas burguesas sin pretensiones intelectuales, ni prestigio derivado de su rango, interpretaron esta nueva profesión maternal como un aumento de su poder en la esfera familiar.

Desde una perspectiva psicoanalítica, Mabel Burin y Emilce Dio Bleichmar (1996) consideran que este ideal maternal cumple la función de reprimir la sexualidad femenina, ya que esta *moral materna* exige una subjetividad femenina con características emocionales de receptividad como el amor, la generosidad, el altruismo y la entrega afectiva. *La felicidad* de la familia burguesa queda así en manos de las mujeres, guardianas de las emociones, sacrificadas y entregadas a un modelo que las dota de sentido social.

En conclusión, con el proyecto moderno se distingue al ciudadano-masculino como sujeto con capacidad de decisión, como ser que vive para sí mismo, del modelo-objeto femenino definido a partir del «vivir para los demás», «con otro» o «a partir de otro masculino», es decir, como un *no sujeto* sin capacidad de decisión y sometida a los dictámenes de una «naturaleza instintiva».

Señala Elisabeth Badinter (1981) que, si bien hoy ya no se utiliza el vocablo *instinto* para hacer referencia a los seres humanos, el concepto de *amor maternal* como necesidad mantiene viva la idea de la existencia de un «instinto maternal» al considerarlo como un afecto incuestionable. Esto se debe, según la autora, entre otras razones, a que la idea de que una madre no ame a su hijo/a está socialmente interpretada como una aberración, ya que nos angustia y aterroriza cuestionar el amor de nuestra propia madre.

Resumiendo, desde los primeros textos escritos encontrados, la mujer aparece definida por la reproducción, por lo que la infertilidad es ya, desde los hebreos, declarada causa de oprobio. Junto a esto, el proyecto moderno supondrá la

institucionalización de la maternidad, lo cual al menos conlleva dos consecuencias interrelacionadas. Por una parte, la mujer no es ciudadana en la sociedad moderna y, por otra, la madre amplía sus funciones de mera reproductora a las de criadora-educadora de la infancia. Todo ello fundamentado en un supuesto *amor maternal* «natural» que determina y define a todas las mujeres. Este «poder de los afectos» femenino, frente al «poder racional y económico» de los hombres tendrá, como señala Burin (1987), efectos de largo alcance sobre la salud mental de las mujeres. Así, las condiciones de vida de aislamiento en el ámbito doméstico imprimirán en el psiquismo un cambio histórico importante: la gestación del imaginario maternal como ideal privilegiado constitutivo de la identidad femenina.

## **CAPÍTULO 2. IDENTIDAD DE GÉNERO Y REPRODUCCIÓN**

La antropóloga feminista Almudena Hernando (2000) define *la identidad* como la idea que cada uno tiene sobre quien es y cómo es la gente que le rodea, cómo es la realidad en la que se inserta y cuál es el vínculo que le une a cada uno de los aspectos dinámicos o estáticos del mundo en el que vive. Partiendo de esta definición podemos explorar la posibilidad de tratar las identidades de género como contextuales.

### **1. Identidad y género**

Definir la identidad como el resultado de prescripciones sociales, discursos y representaciones sobre el sujeto, producidas y propuestas en acción en cada momento (Lozano, 2007), supone admitir la relevancia del entorno social en el que la identidad se inscribe, donde individuos se insertan, tomando conciencia de pertenencia, entre otras, a una categoría de género. Esta identificación es, por lo tanto, resultado de un proceso que implica la existencia previa de unos roles y expectativas socialmente definidos donde, como veremos, la reproducción queda implícitamente marcada en la *identidad femenina*. Antes de profundizar en esta cuestión, analizaremos cómo se articula en proceso identitario y los distintos debates que ha generado la existencia o no de un *sujeto feminista*.

#### **1.1. La identidad como proceso**

Aunque desde década de los 80 la cuestión de *la identidad* ha suscitado gran interés, especialmente en el campo de las ciencias sociales, el término aparece ya citado en las obras de los primeros filósofos modernos. Así, Locke (1690/1999), retomando la noción aristotélica de «identidad como sustancia», define la *identidad personal* como el hecho de estar provisto de una conciencia que le permitiera a cada individuo ser lo que se llama «sí mismo». Por otro lado, el filósofo alemán Immanuel Kant (1781/1970) hablará del «acto lógico de la identidad», es decir, aquel a través del cual el sujeto hace de sí mismo objeto, pero como el «yo pienso» (el «yo lógico») no se puede conocer, la identidad quedará en su teorización definida en tanto condición de posibilidad del conocimiento probado.

Aunque estos autores tratan de desarrollar una definición empírica de *la identidad*, no será hasta finales del siglo XIX, con la teoría de William James (1890/1981) sobre la

distinción entre el *self* sujeto (*I*) y el *yo* objeto (*Me*), cuando se comience a hablar de *subjetividad*. Según el autor el *Me* se conforma por las características *materiales* (cuerpo y posesiones), *sociales* (relaciones y roles) y *espirituales* (conciencia y pensamiento). En cambio, el *I* es subjetivo, y se constituye a través de las cuatro expresiones de la conciencia: la conciencia del *yo* a lo largo de la vida (agencia); la conciencia de la experiencia única (distintividad); la conciencia de nuestra propia historia (continuidad) y la conciencia de la propia conciencia (reflexión).

En la década de los 60, el psicólogo estadounidense de origen alemán Erik H. Erikson (1968) recuperará la categoría *I* de James, distinguiendo tres perspectivas de *la identidad*: *estructural* (como reorganización de necesidades pasadas); *social* (asimilación de expectativas sociales e integración en la sociedad y la cultura) y *fenomenológica* (caracterizada por un sentido de unidad e individualidad, y por sentimientos de propósito y auto-confianza). Es a esta última característica a la que corresponderá el *I* (el *self* subjetivo de James), esto es la agencia, la distintividad y la continuidad de nuestra propia conciencia o reflexión. La aportación de Erikson al concepto de identidad es precisamente la consideración de que la *identidad del yo* es un objetivo psicológico de los individuos que se ajusta al contexto histórico-social.

Esta idea será retomada por el sociólogo estadounidense Erving Goffman (1963/1980), quien definirá *la identidad* como una construcción social que emerge de la interacción social. En su interés por el interaccionismo simbólico, Goffman se centra en los aspectos más cotidianos y rutinarios de estas interacciones, intentado describir detalladamente las reglas que controlan lo que él denomina «interacciones de la vida cotidiana».

Por otra parte, el sociólogo George Herbert Mead (1934/1976), continuador de la línea pragmática de James, definirá al individuo como el resultado de su contexto social, que es a la vez construcción y estructura social. Según Mead, la persona surge en el proceso de experiencia y de actividad sociales y es, en consecuencia, preciso que exista una estructura previa. No podemos, en consecuencia, ser nosotros mismos a menos que seamos también miembros de una comunidad, de manera que no existe un límite claro entre nuestra propia persona y la de los otros. La propuesta de Mead

establecerá las bases para las posteriores teorías construccionistas de Peter Berger y Thomas Luckman (1966/1991), para quienes *la identidad* constituye un elemento clave de la realidad subjetiva, en cuanto se haya en relación dialéctica con la sociedad. Por tanto, siguiendo esta teoría, *la identidad* se mantiene, modifica y reforma a través de las interacciones sociales.

Siguiendo la propuesta construccionista, el psicólogo estadounidense Kenneth J. Gergen (1992) hablará de un *yo saturado* en el marco de su teoría sobre la pérdida de vigencia del concepto moderno de *identidad*. En la actual sociedad de hipertecnologización, señala Gergen (1992:26), la saturación social proporciona una multiplicidad de lenguajes del *yo* incoherentes y desvinculados entre sí. Esta fragmentación de las concepciones del *yo* son, según el autor, también incoherentes y están desconectadas, impulsándonos en mil relaciones distintas e incitándonos a desempeñar una variedad tal de roles que la concepción misma del *yo auténtico*, dotado de características reconocibles, se esfuma y el *yo* plenamente saturado deja de ser un *yo*.

Desestimando la idea de una identidad originaria, inmutable o esencial, estas teorías definen *la identidad* como el resultado de un proceso social, que Anthony Giddens (1997) define como «proyecto reflejo», es decir, producto de una reflexión que puede ser estructurada a su vez como una crónica personal de la vida, en la que se perciben los puntos principales de una planificación reflexiva. De hecho, según Giddens, es precisamente «la reflexividad o duda metódica» que caracteriza a la modernidad, la que hace que el sujeto se cuestione su propia subjetividad.

Ahora bien, ¿cómo se produce esta duda metódica o reflexividad en un contexto en el que las expectativas de género están socialmente diferenciadas? Como señala Hernando (2000), a pesar de la intensificación de la conciencia individual resultado de la modernidad, las mujeres siguen reproduciendo unas pautas de identidad relacional que las caracteriza frente a los hombres y que constituyen su *identidad de género*.



## 1.2. Identidad de género y sujeto feminista

Para localizar el origen del concepto *identidad de género* debemos remontarnos a la década de los 50, cuando el psicólogo de origen australiano John Money (1952) a partir sus estudios sobre bebés intersexuales, definió el *género* (*gender role*) como el componente cultural de la construcción de la identidad sexual. Aunque no será hasta 1968, con las teorías que el psicoanalista americano Robert Stoller, cuando se establezca, como una evidencia, la diferenciación entre el sexo biológico y el género social.

El estudio de las identidades sexuales ha sido una de las cuestiones centrales del psicoanálisis desde sus orígenes, especialmente en todo lo que afecta al desarrollo sexual del individuo. Sigmund Freud (1924/1972) al tratar la sexualidad femenina describirá a la niña como «un pequeño varón», cuya libido es originariamente masculina y emerge a través de un penoso proceso de reconocimiento de la diferencia sexual, entendida como «castración». Será entonces esta «envidia de pene» de la niña y el consecuente «miedo a la castración», las pautas que definirán la identidad sexual pasiva y masoquista de las mujeres en el primer psicoanálisis. Esta visión androcéntrica de la construcción sexual femenina no pasará desapercibida por las psicoanalistas de la época. Karen Horney (1926/1982) será la primera en cuestionar el enfoque androcéntrico que supone la definición de la sexualidad femenina como una simple sucedánea del pene no alcanzado. De hecho, asegura la autora, la niña desde un principio se comporta y se siente como un ser femenino, con sensaciones vaginales tempranas que le producen placer al tiempo que le provocan temor a ser destruida internamente debido a las fantasías incestuosas con el padre. Freud (1931/1971) reaccionará a las críticas de Horney, reafirmando que sólo a través de la «envidia de pene» y a su aspiración a la masculinidad la niña puede desarrollar su sexualidad. Otras autoras contemporáneas a Freud, en cambio, defenderán su concepción de la sexualidad femenina vinculada a la pasividad, al narcisismo y al masoquismo, como en el caso de Helen Deutsch (1924/1977:250), quien llegará a definir el masoquismo como «la más fuerte de todas las formas de amor».

En los 70, la psicoanalista feminista Juliet Mitchell retoma la crítica a la teoría de la «envidia de pene», definiéndola como una condena a las mujeres a la eterna carencia

de no ser un hombre: «La herida narcisista del descubrimiento de la carencia de pene de la madre y de la suya propia parece ser el destino inevitable que tendríamos que aceptar las mujeres» (Mitchell, 1975:27). Según la autora, la diferencia sexual se construye inconscientemente y en ella lo femenino queda reprimido desde sus orígenes. A partir de estas propuestas, parte de la teorización feminista comenzará a utilizar la interpretación psicoanalítica en el estudio de la subordinación de las mujeres, al considerar el inconsciente como el espacio en el que la sociedad patriarcal reprime a la feminidad e imprime mandatos psicosociales.

Ya en la década de los 90, la psicoanalista argentina Emilce Dio Bleichmar (1997) sostiene que la definición de la sexualidad femenina como «masoquista» ha sido fundamental en la producción de la lógica de la superioridad del varón, de manera que lo que ella denomina la *triada del masoquismo de la mujer* – castración, violación y parto-maternidad – construye la normalidad obligada de su desarrollo psicosexual.

Por otro lado, fuera del ámbito del psicoanálisis, Hernando (2008) plantea cómo la diferencia entre la identidad de hombres y mujeres expresa, en términos subjetivos, la diferencia en las posiciones de poder social de ambos sexos. La identidad femenina se caracteriza así por su *individualidad pendiente* en la relación de poder con los hombres, cuya identidad define como de *individualidad dependiente*. La desvinculación emocional es, en consecuencia, el precio de *la individualidad* en una sociedad donde la diversificación de funciones y la especialización del trabajo han dado lugar a que las mujeres mantengan una *identidad relacional* como vínculo emocional y complementario de la creciente individualización masculina.

En esta línea, Mary Nash (2006) observa cómo la noción de *individualidad* en las mujeres se vacía en el discurso moderno a través de la restricción de su participación política y social y de la ausencia de reconocimiento de un proyecto de vida propio, fuera del cuidado y la dependencia de los otros. Según la historiadora, el propio feminismo, en su interés por definir una *identidad femenina* común como factor de movilización, ha actuado como instrumento homogenizador negando la individualización en las mujeres. Tomando como ejemplo la consigna *Sisterhood is Powerful*, Nash analiza cómo el feminismo de los 70 promovió la creación de una

única categoría universal de *la mujer*, en la búsqueda de una identidad colectiva a partir de estrategias discursivas que han tenido como resultado la negación de la pluralidad y diversidad de las mujeres.

De igual forma, pero desde una óptica foucaultiana, la filósofa estadounidense Judith Butler (1990/2001a) critica el concepto de *identidad* como categoría fundacional, al considerarlo resultado de la reiteración de prácticas discursivas que suponen la posibilidad de nuevas significaciones y resignificaciones. Por esta razón, al definirla como una norma más con efectos disciplinarios sobre los individuos, propone como estrategia «subvertir» la propia categoría. Frente a esta propuesta, la también filósofa Seyla Benhabib (2005) considerará más útil hablar de una *identidad contextualizada*, más allá de los modelos hegemónicos de la tradición filosófica. Según Benhabib, la propuesta de Butler, la disolución postmoderna de *la identidad*, es incompatible con el feminismo actual que demanda incorporar identidades excluyentes sin caer en un excesivo antiesencialismo que, a su juicio, está llevando al feminismo a un callejón sin salida.

En la línea de Butler, Joan W. Scott (2006) define *la identidad feminista* como el efecto de una estrategia política retórica que, defendida de manera diferente por los distintos feminismos a lo largo de la historia, mantiene la fantasía de una identidad de las mujeres a través del tiempo. Fantasía en la que está en juego, según la autora, la articulación de la identidad tanto individual como colectiva, al reducir la multiplicidad a la singularidad. Según Scott, aunque muchas sean las fantasías creadas para consolidar una *identidad femenina*, la más recurrente desde finales del siglo XVIII es la fantasía maternal. La maternidad queda así definida como fundamento constitutivo de la *identidad femenina* que actúa como elemento homogenizador y que, por lo tanto, niega la individualidad y la diversidad.

En resumen, la noción de *identidad* o *identidades* como proceso social permite explorar la reproducción, no sólo en su sentido material, sino también como el resultado de un proceso social y cultural que se vincula la identidad femenina. Como veremos a continuación, a pesar de la variedad de propuestas e interpretaciones desde

los distintos feminismos, ambos conceptos, *identidad femenina* y *maternidad*, aparecerán, con frecuencia, relacionados.

## **2. Identidad(es) y maternidad(es) en los feminismos**

Podemos afirmar que la cuestión de *la maternidad* es para la mayor parte del feminismo actual un debate cerrado, o al menos una cuestión de segundo orden, pero esta posición no es nueva. Como veremos, ya el primer feminismo ilustrado no cuestionaba el binomio mujer-madre, de manera que, si bien reclamaba el derecho a la participación política, no discutía sobre la interpretación moderna de la maternidad según la cual el destino «natural» de todas las mujeres consistía en dedicarse a la crianza y al hogar.

### **2.1. Maternidad y hogar en las primeras feministas**

Frente a la filosofía política del liberalismo ilustrado que imponía una jerarquía sexual basada en la superioridad «natural» del hombre y la exclusión de las mujeres del proyecto moderno, las primeras feministas Mary Wollstonecraft (1792/1994) y Olympe Gouges (1791/2009), entre otras, comenzaron a reivindicar su participación en el campo de los bienes y derechos. El discurso de estas primeras ilustradas no incluía la cuestión de la obligatoriedad maternal, ni debatían que esa «condición» las impidiera alcanzar la ciudadanía y el pleno derecho. Será Harriet Taylor (1858/2009) la primera en cuestionar el orden biológico como la única verdad en la relación entre los sexos. La maternidad en la teoría de Taylor es definida como uno de los obstáculos para la liberación de la mujer, ya que es el principal argumento para desacreditarlas como ciudadanas: «Es una descalificación injusta hacer imperativo a las mujeres que han de ser madres o ser nada, o que si una vez que han sido madres, no serán nada más durante el resto de sus vidas» (Mill y Taylor, 1869/2001:129).

El feminismo liberal sufragista, en cambio, se alió con el culto a lo doméstico. Así, por ejemplo, Julia Ward Howe, fundadora en 1869 de *La American Woman Suffrage Association* (AWSA), describía la maternidad, el hogar y la familia como los objetivos fundamentales a los que toda mujer debía aspirar:

La mujer es la madre de la raza, la guardiana de su infancia desamparada, su primera maestra, su más celosa defensora. La mujer es también la encargada del hogar, en torno a ella se desarrollan los detalles que bendicen y embellecen la vida familiar (Julia Ward citado en O'Neill 1974:36).

No será hasta la década de los 60 y 70 cuando la cuestión de *la maternidad* tome relevancia en la agenda feminista, aunque encontramos ya en la obra de Simone de Beauvoir – «la bisagra entre el feminismo ilustrado y el neofeminismo de los 70» (Amorós y de Miguel, 2005:29) – algunas de las claves para el análisis de la maternidad y su papel en la construcción de la identidad femenina.

## **2.2. La opresión reproductiva: Simone de Beauvoir**

En *El Segundo Sexo* (1949/1986a; 1949/1986b), Beauvoir examina cómo el patriarcado mantiene a la mujer en un estado de dependencia en el que el hombre se sitúa como sujeto central, definiéndola en *la otredad*, fuera del orden androcéntrico. La mujer en la modernidad se convierte así en la mediadora entre la «naturaleza» y el semejante masculino a través de la maternidad, pero esta opresión reproductiva tiene, según la autora, su origen en los primeros grupos humanos. En las comunidades primitivas la guerra era, señala Beauvoir, una actividad importante para la supervivencia, tarea que no podía ser realizada por las mujeres ya que sus funciones reproductivas se lo impedían. Por tanto queda definida como inferior ya que «en la humanidad la superioridad no la tiene el sexo que engendra, sino el que mata» (Beauvoir 1949/1986a:128). En consecuencia, el origen de la opresión en la reproducción no responde, según la feminista francesa, a cuestiones biológicas, sino culturales, a la significación que culturalmente se le da a la reproducción desde tiempos remotos.

En *La experiencia vivida* (1949/1986b), Beauvoir reflexiona sobre la paradoja moderna que supone la identificación entre «naturaleza» y maternidad. Si en la modernidad, la «naturaleza» es definida como opuesta a la «razón», es decir, como una instancia descontrolada, desobediente e irracional, la autora se pregunta cómo puede enmarcarse la maternidad, y por extensión la crianza y cuidado de los futuros ciudadanos en un orden de caos y destrucción:

Existe una mala fe extravagante que pretende conciliar el desprecio que se siente por las mujeres y el respeto con el que se rodea a las madres. Es una paradoja criminal negar a la mujer toda actividad pública, cerrarle las carreras masculinas, proclamar su incapacidad a los cuatro vientos y confiarle la empresa más delicada, la más grave que pueda existir: la formación de un ser humano (Simone de Beauvoir, 1949/1986b:321).

Beauvoir fundamenta su crítica al mito maternal desengranando el profundo rechazo hacia el cuerpo materno que oculta, mostrando cómo se trata del miedo que el hombre siente por el cuerpo materno, encubierto por el respeto hacia una maternidad que alcanza su punto en lo sagrado.

A través del análisis de la relación madre-hija, la autora explica como la visión horrorizada del cuerpo materno de la niña se hace presente cuando percibe en él su único destino, una meta cuyo único propósito es alejarla de sí misma. Ambivalencia, miedo y rechazo son, por lo tanto, los sentimientos que la niña proyecta en la madre que representa el embarazo, el parto y su propio futuro como madre. La transformación de la relación madre-hija debe comenzar, según la autora, reconociendo el conflicto y la ambigüedad de estos sentimientos y renunciando al empeño de conseguir una relación armoniosa entre ambas.

Desmonta así la autora dos tipos de prejuicios sobre la maternidad comúnmente aceptados. El primero, respecto a la idea de la realización plena de la mujer a través de la experiencia de ser madre, y el segundo, el intento de generalizar a todos los/las hijos/as el sentimiento de dicha que viven en los momentos en que se encuentran en los brazos maternos. En resumen, la feminista francesa fue la primera en desmitificar el «instinto maternal» e interpretarlo como instrumento de dominación.

Treinta años después, la filósofa francesa Elizabeth Badinter (1981), en su repaso histórico de la maternidad retomará las tesis de Beauvoir para desmontar los mitos modernos adscritos al «instinto maternal», especialmente aquellos relacionados con la esencialización del deseo materno. En su estudio Badinter muestra cómo el «instinto maternal» es una invención creada en el siglo XVIII y desarrollada a lo largo del XIX,

para inducir a las mujeres a consagrarse al cuidado de sus hijos. Asimismo, evidencia cómo el concepto «instinto» no se aplica en ningún caso sobre la especie humana, salvo el «instinto maternal» que, aún siendo sustituido por el de «amor maternal», mantiene su significado: un deseo de la mujer «naturalmente» incuestionable.

Continuando con la propuesta de Beauvoir, podemos afirmar que es la primera autora en incorporar al pensamiento feminista una nueva concepción del «sujeto femenino» como «sujeto no materno», permitiendo así que las feministas cuestionaran y se enfrentaran a la dominación que tenía lugar desde el ámbito de lo simbólico. Si bien el objetivo de la autora consistía en romper el vínculo «natural» entre mujer y madre, algunas críticas interpretaron su teoría como un rechazo a la maternidad y a la feminidad, cuestión que la propia autora aclaraba en una entrevista realizada en 1972:

No, no; yo no rechazo la maternidad. Lo único que pienso es que, hoy por hoy, es una curiosa trampa para las mujeres. Por eso no aconsejaría a una mujer ser madre. Pero no hago juicios de valor. Yo no condeno a las mujeres; lo que hay que condenar es la ideología que incita a todas las mujeres a ser madres y las condiciones en que tienen que serlo (Simone de Beauvoir, citado en López Pardina, 2005:356).

Beauvoir realizaba estas declaraciones en un momento en el que en el feminismo se discutían cuestiones como el aborto, las nuevas tecnologías reproductivas, la pornografía o la cuestión lésbica y cuyo tratamiento ponía de manifiesto la necesidad de una revisión crítica de la propia tradición feminista. En este contexto, el feminismo liberal insistirá en plantear la maternidad como una cuestión de libre elección.

### **2.3. La maternidad libre: Betty Friedan**

La dificultad de las mujeres para descubrir y expresar su opresión es uno de los temas centrales de la obra de la principal representante del feminismo liberal: Betty Friedan. En *La mística de la feminidad* (1963/2009), la autora investiga sobre las insatisfacciones de las mujeres en Estados Unidos y sus diversas patologías autodestructivas. Define así «el problema de las mujeres» como una cuestión de orden político, donde al quedar definidas como madres y esposas se les limita, a través de la culpabilización, cualquier realización personal: «es la mística de la realización femenina, y la inmadurez que ésta alimenta, las que impiden que las mujeres hagan el

trabajo del que son capaces» (Friedan, 1963/2009:310). De esta manera anima a las mujeres a liberarse de esa *mística* que las obliga a ser humildes, invisibles, silenciosas y tímidas, y a rebelarse contra la discriminación en una sociedad que las había devuelto a sus «confortables campos de concentración» tras la Segunda Guerra Mundial.

Friedan considera que la institución familiar es perfectamente coherente con los deseos de las mujeres, ya que es una fuente de satisfacciones psicológicas que refuerzan la identidad individual. Reivindica así la salida del hogar y la participación en los espacios públicos sin tocar la cuestión del ámbito privado. En resumen, Friedan retoma la solución ilustrada de la presencia pública de las mujeres frente las desigualdades del patriarcado, sin cuestionar el papel de la maternidad y la familia en ese orden de dominación. Casi veinte años después de la publicación de *La mística de la feminidad*, la autora revisará en su escrito *La segunda fase* (1983) las carencias de su propuesta liberal respecto a la cuestión de la maternidad y el ámbito doméstico. Así en una entrevista realizada en 1983 afirmaba que la siguiente revolución debía centrarse en la cuestión de los cuidados familiares:

Yo estoy de acuerdo con redefinir la maternidad como poder y hay que tener en cuenta que el hombre no ha cambiado aún el modelo. Las mujeres se han encargado hasta ahora de los detalles domésticos para que el hombre pudiera triunfar. Por eso estoy de acuerdo con la idea de que ha habido un gran fracaso en el ámbito doméstico y cotidiano. Nuestra próxima revolución está en los cuidados familiares. De la etapa reproductiva la mujer nunca se recupera laboralmente hablando, y las mujeres de Estados Unidos tienen los mismos títulos que los hombres. Por eso hay que tener en cuenta que la opción de la maternidad y la familia tiene sus riesgos (Entrevista a Betty Friedan en Martínez Lozano, 2000).

Los planteamientos liberales de este segundo liberalismo se toparon con la oposición de las socialistas feministas, para quienes el orden económico capitalista juega un papel fundamental en la definición del rol de la mujer, especialmente en lo referente a la reproducción y los cuidados.



#### **2.4. Las socialistas: reproducción y explotación**

El feminismo socialista acepta, en principio, que *patriarcado* y *capitalismo* son dos sistemas autónomos, analíticamente discernibles y distintos en su desarrollo. Por ejemplo, un país puede definirse por una economía y política socialista y continuar manteniendo sus estructuras patriarcales, como ya había quedado demostrado en el caso la Unión Soviética, China, Cuba o Corea. Lo que se discute es cómo *patriarcado* y *capitalismo* se relacionan entre sí, en qué medida se apoyan o refuerzan o si, por el contrario, permanecen independientes cada uno de ellos fieles a su propia dinámica.

Las socialistas se ven en la necesidad de elaborar categorías, desde los marcos marxistas, que puedan explicar la complejidad del trabajo de las mujeres y las características de su particular opresión (Molina, 2005:173). Desde esta posición insisten en remarcar la existencia de una división sexual del trabajo, según la cual la mayor parte de las «tareas del hogar»: cuidado de los niños, limpieza, preparación de las comidas, etc. las realizan las mujeres, de manera que los hombres se aprovechan «materialmente» en un intercambio desigual. A su vez, la economía capitalista también saca provecho del trabajo no asalariado de la mujer, pues de otro modo los salarios tendrían que subir para cubrir el pago de estos servicios en el mercado, con lo que los beneficios de los patrones se verían afectados (Flax, 1990). Esta «doble jornada» de las mujeres es, para la mayoría de las feministas socialistas, la causa principal en la competencia desigual con los hombres en el mercado de trabajo.

En su estudio sobre la producción dentro del hogar, la economista feminista Heidi Hartmann (1980) – partiendo de la teoría de los sistemas duales según la cual *capitalismo* y *patriarcado* no siempre comparten objetivos – explica cómo, si bien en el patriarcado tradicional el modelo ideal era el de una mujer domesticada en el hogar, para el capitalismo, en cambio, será más rentable una mujer que desarrolle una «doble jornada», dentro y fuera del hogar. Una de las principales críticas a esta propuesta es Pateman (1995), quien considera que el análisis de Hartmann no tiene en cuenta que los atributos y las actividades del trabajador se construyen «junto, con y al lado de, las de su contraparte femenina», esto es, un ama de casa que carece de las capacidades que se requieren para participar en la vida profesional.

Hartmann además entiende que el feminismo no puede ser tratado como un apéndice de la teorización marxista. Reconoce que junto a la producción económica se da una reproducción de personas, no sólo como especie sino como seres sociales. La forma en la cual las personas se reproducen no tiene que ver, según autora, con ningún sistema de organización económico o ideológico sino con un «sistema de género», de ahí que recurra al binomio sexo-género propuesto por Gayle Rubin (1975/1996), para explicar el origen de la división sexual del trabajo y del propio orden heterosexual. El sistema sexo-género jugará aquí un papel fundamental en la explicación de cómo el modo de producción patriarcal construye unas relaciones entre los sexos en las que las mujeres quedan definidas en una posición de inferioridad.

Así mismo, siguiendo la *Teoría de los sistemas duales* de Hartmann (1980), Mitchell (1971) incorpora elementos del psicoanálisis a través del estudio de la socialización diferenciada del niño y la niña en la familia. El patriarcado, señala la autora, confiere una realidad ideológica en cuanto que opera principalmente en el ámbito psicológico, siendo el principal responsable de la formación del *género*. El niño y la niña aprenden a ser *hombre* y *mujer* respectivamente, a través de un ideal de masculinidad o feminidad que dicta y preserva el propio sistema. Según Mitchell, los elementos que inciden en la situación de opresión de la mujer son fundamentalmente dos: *producción* y *familia*. A través de la producción, la mujer sigue la suerte de todo explotado, siendo obligada a realizar «trabajos de mujeres» en la división primaria del trabajo por sexos; junto a ello, la adscripción a la esfera privada de la familia hace de la maternidad una servidumbre.

Por otro lado, las feministas marxistas radicales centran su análisis en la explotación del trabajo doméstico, la sexualidad y la reproducción, considerando esta última como un proceso de trabajo productivo. Por esta razón, la socióloga francesa Christine Delphy (1982) define a la mujer como «clase social y económica», con la particularidad de que las mujeres no participan de las relaciones de producción de sus maridos, ni pertenecen a su misma clase social.

La hipótesis de Delphy ha sido ampliada por feminista española Lidia Falcón (1982), quien entiende que las explotaciones que definen la clase *mujer* son principalmente

tres: la explotación en el trabajo doméstico, en la reproducción y en la sexualidad. Según la autora, es concretamente en la explotación en el trabajo doméstico donde se encuentra el origen de la relación entre los sexos, con la consiguiente apropiación por los hombres del trabajo gratuito de las mujeres. En cuanto a la reproducción, es también a su juicio, una forma de explotación porque tener hijos es un trabajo no reconocido como tal.

Las críticas a las propuestas socialistas acusan su carácter reduccionista, concretamente en la limitación que supone no tener en cuenta otros factores que no sean los puramente materiales. Así, algunas autoras feministas vinculadas al psicoanálisis propondrán la incorporación de nuevos elementos al análisis fuera del mero orden pragmático: el orden simbólico, el inconsciente, la subjetividad o las relaciones de identificación.

## **2.5. La madre «suficientemente buena»**

Siguiendo el esquema de Tubert (1990) se pueden distinguir dos líneas generales en el estudio de la construcción de la figura de la madre en el psicoanálisis, por un lado las propuestas desde el llamado *psicoanálisis kleiniano* y por otro las del psicoanálisis lacaniano. En este apartado reflexionaremos sobre las propuestas de la *Teoría de las relaciones objetales* de Melanie Klein y su desarrollo a partir de la figura de *madre fantasmática* freudiana, mientras en el apartado dedicado al feminismo francés trataremos la obra de Jacques Lacan y su interpretación de la *madre fálica*.

Freud (1924/1972) prestó especial interés a las fantasías inconscientes de los sujetos sobre su propia madre, constituyendo lo que denominó la *madre fantasmática*, es decir, la madre primera, la que queda en lo más profundo del psiquismo de la persona. La madre es, según Freud, el primer objeto de amor del niño, pero esta relación amorosa finalizará en la etapa edípica, aunque siempre se mantendrá la esperanza de volver a retomarla en su futura vida amorosa, heredando así el lugar del padre con el que se identificará. Esta idea se repetirá en la historia de la subjetividad femenina: reproducir o escenificar en la relación de pareja los conflictos no resueltos en la relación con la madre.

La psicoanalista de origen austríaco Melanie Klein fue la primera en investigar sobre las etapas tempranas del individuo y su relación con la madre, aspectos ambos inexplorados por Freud y con importante repercusión en posteriores teorías sobre la relación madre-hija. Klein (1932/1987a) describe a una *madre buena* que toma forma a través del pecho, al que denomina *objeto bueno primario*. Al faltar el pecho, éste se convierte en «malo», dando lugar al sentimiento falta que define a la *madre mala*. Según la autora, estas primeras fantasías son las que conducen al pecho como primera fuente de gratificación y responsable de su gran adhesión a la madre.

Klein (1932/1987b) analizará también cómo la niña se identifica con la madre en la etapa preedípica y cómo se siente amenazada en su integridad física por el temor a que su cuerpo pueda ser dañado. Atribuye la autora la «transformación proyectiva de impulsos hostiles de la niña hacia la madre» como la causa que la conduce a abandonar la identificación temprana y dirigirse al padre. En consecuencia, la autora acaba describiendo a una niña que ataca, roba y destruye el cuerpo de la madre para apoderarse de sus «tesoros escondidos».

La teoría kleiniana pondrá las *relaciones de objeto* en el centro de la constitución del psiquismo durante el período preedípico, y en particular con los objetos de madre *buena* y *mala*. Presentándonos así un complejo y atormentador mundo de amor y odio entre el bebé y la madre marcado por la violencia, la destrucción y la ansiedad persecutoria.

Señala Juliet Mitchell (1975) que, mientras Freud sitúa la línea divisoria entre los sexos en la castración, Klein la ubica en el fundamento biológico, reafirmando así la relación binaria masculino/femenino y, en consecuencia, la esencia heterosexual del individuo. Coincidiendo con esta crítica, Janice Doane y Devon Hodges (1992) observan como Klein al hablar de una «correcta organización genital» se ve obligada a recurrir a la explicación de que el niño reconoce su pene y la niña su vagina, reforzando así la idea de la madre como origen biológico, en vez de analizarla como el resultado de una práctica discursiva con múltiples orígenes.

Siguiendo la propuesta kleiniana, en la década de los 50 y 60, autores como Donald. W. Winnicott (1947/1998a, 1957/1994, 1965/1998b) o John Bowlby (1950/1995, 1969/1999) estudiarán la importancia de la relación con la madre en la aparición de patologías infantiles, instaurando una de las principales figuras del psicoanálisis: «la madre suficientemente buena».

El psicoanalista inglés Winnicott (1947/1998a) sustituye la puesta en escena de Klein, en la que un niño crea fantasías acerca de la madre, con lo que denomina el «entorno de la madre». Según este autor, la madre tiene que ser capaz de tolerar el entorno de odio que siente hacia su bebé, odio que puede y debe sentir por varias razones: el bebé es un peligro para su cuerpo durante el embarazo y en el momento del nacimiento; el bebé es una injerencia en su vida privada; le duelen los pezones por la succión, etc. De alguna manera, el bebé es cruel con la madre, la trata mal, como a una esclava, mientras que ella tiene que cuidarlo, amamantarlo, limpiarlo....Se trata, por lo tanto, de una legítima decepción que las madres deben elaborar.

Además de este odio, Winnicott (1965/1998b) considera que un exceso de apego entre la madre y el hijo puede resultar patológico, por lo que debe darse un equilibrio entre ambos sentimientos que será representado por la madre «suficientemente buena», es decir, aquella que es capaz de dar cabida al desarrollo del verdadero *yo* del niño, acoger su gesto espontáneo e interpretar su necesidad y devolvérsela en forma de gratificación. Idea sobre la que, posteriormente se fundamentará la *Teoría del apego* de Bowlby (1950/1995, 1969/1999).

Bowlby publica en 1950 *Maternal Care and Mental Health*, donde describe el proceso por el cual el bebé establece un firme apego a su madre dentro de los primeros seis meses de vida. La *Teoría del apego*, tomando como modelo el proceso del desarrollo psicológico de aves y mamíferos, defiende que el apego afectivo se constituye como una tendencia de adaptación para mantener próxima la figura del progenitor. Desde esta visión, el comportamiento de apego es esencialmente una estrategia evolutiva de supervivencia para proteger al bebé de los depredadores.

En los 80, el psicoanalista de origen austriaco Heinz Kohut (1984) retomará parte de la *Teoría del apego* para explicar su *Teoría del self*. Mientras Bowlby se centra en la presencia del apego primario, Kohut enfatizará en el estatus primario de la ternura y la autoafirmación del niño, vinculando a la instauración del *self* con la «función especular» o «sensibilidad maternal». De manera que la resolución del edipo será, a su juicio, fundamentalmente responsabilidad de la madre, que fracasará si reacciona con agresividad y seducción o logrará una elaboración sana si reacciona empáticamente.

Todas estas teorías se fundamentan en la idea de que la madre es la responsable última del desarrollo de la psique del niño y, en consecuencia, principal culpable de las patologías de la humanidad.

Las voces críticas a la categoría de «madre suficientemente buena» llegan, en su mayoría, desde ámbitos feministas. Así Doane y Hodges (1992), consideran que el hecho de que Klein fuera una mujer y Winnicott un hombre determina el hecho de que ella se identificara con «una madre convenientemente idealizada como terapeuta» mientras que él dotara a la madre de un carácter «natural», negando su agencia y preservando así sus propias prerrogativa como patriarca, es decir, individualidad, poder y discurso. De esta manera, Winnicott abarcaría el papel que evitó Klein, constituyéndose a sí mismo como una madre, como la voz de «la madre naturaleza» que se dirige a una audiencia de madres que son como niños.

Otra visión crítica es la que ofrece la psicoanalista estadounidense Nancy Chodorow (1978:84), quien define a «la madre suficientemente buena» como una «madre mágica», que está pendiente en todo momento de lo que su hijo necesita. Critica así cómo Winnicott, Bowlby y Kohut «naturalizan» la relación madre-bebé basada en una «empatía materna» cuyo origen es la identificación total con ella.

## **2.6. Identificación y apego en Chodorow**

Chodorow (1978), analiza cómo el bebé se relaciona con la madre en la realidad y en la fantasía, con un carácter de exclusividad y reciprocidad, mientras que la madre se relaciona además con la familia y con el resto de la comunidad como un miembro

adulto socializado que, frecuentemente, participa en un matrimonio basado en una profunda división sexual del trabajo, en el que económicamente ella es dependiente y donde queda definida por las expectativas de los roles de género. Partiendo de esta premisa, la autora diferencia la maternidad dentro de un orden biológico, como gestación (*motherhood*), de la maternidad como crianza, cuidado del bebé o «ejercicio de la maternidad» (*mothering*), siendo esta última la instancia que relega a las mujeres a la esfera de lo doméstico. Por lo tanto, el hecho de que la mujer, además de gestar y parir, cumpla la función de criadora no es una cuestión biológica sino cultural. Es en esta «función maternal» donde, según la autora, la madre transmite y reproduce los roles de género a través de una diferenciación de actitudes según se relacione con un niño o con una niña. En consecuencia, si la organización social del género se debe al hecho de que estamos formados genéricamente en una familia donde las funciones de crianza son exclusivas de las mujeres, existe la posibilidad de que esta situación se modifique si se elimina esta exclusividad y se involucra a los hombres al ámbito del cuidado y de la familia.

A partir de sus estudios clínicos con bebés y partiendo de los conceptos básicos de la *Teoría de las relaciones objetales*, Chodorow llega a la conclusión de que es en el periodo preedípico en el que se produce lo que ella denomina la *identificación primaria* del niño o la niña en relación con su madre, esto es, el momento en el cual los resultados del objeto diferencial de las experiencias relacionales son internalizados y organizados de manera diferente según sexos. Entre la madre y su hija aparece, según la autora, una conexión especial – no desde un punto de vista biológico, sino desde el análisis de la diferenciación genérica – una identificación y apego que una vez interiorizados son determinantes en la construcción de la identidad genérica.

Las madres, continúa Chodorow, perciben a sus hijas como extensiones físicas y psíquicas de sí mismas, dificultando su separación y constituyendo una identificación más intensa. A esto hay que sumar el hecho de que los padres son frecuentemente figuras ausentes en los modelos de familia nuclear, por lo cual es aún más difícil que la hija pueda elaborar su edipo en la relación triangular, quedando por tanto atrapada en la relación con la madre. En consecuencia, la personalidad femenina definida en la

etapa preedípica, se caracterizará por la relación con otros individuos, mientras que la personalidad masculina quedará definida por la individualidad y la autonomía.

Chodorow fue una de las primeras en situar en la relación temprana con la madre el momento en el que se establecen los fundamentos para que la maternidad sea una expectativa arraigada entre las mujeres, percibida como «deseo natural». Por esta razón, las mujeres tienden a reproducir esa conexión e identificación con la madre en el «ejercicio de la maternidad» (*mothering*).

El valor de este enfoque reside, entre otros aspectos, en resaltar las consecuencias psicológicas que una dedicación exclusivamente femenina tiene sobre la construcción identitaria de niños y niñas en una sociedad como la nuestra, que marca de manera muy precisa las diferencias entre los sexos y la desigual relación de poder entre los mismos, y será precisamente esta óptica occidental una de las cuestiones sobre las que se centrarán las críticas.

La filósofa feminista Elizabeth V. Spelman (1988) critica el carácter eurocéntrico de la teoría de Chodorow, su recurrencia al modelo de mujer blanca-burguesa-occidental sin tener en cuenta las diferencias de clase o étnica. A esta cuestión responderá la psicoanalista en su obra *Feminism and Psychoanalytic Theory* (1989), un estudio sobre las comunidades de inmigrantes origen indio del Este de Londres, donde la autora desarrollará el concepto de *madres sustituidas*. Observando cómo los/las niños/as de estos colectivos son atendidos por mujeres que no son sus madres biológicas, demuestra empíricamente cómo las labores de crianza pueden ser realizadas por otras personas.

Por otro lado, la cuestión de la «paternidad compartida» ha sido también objeto de crítica. Pateman (1995:51) define la teoría de Chodorow como «absurda», aunque matiza que lo que cuestiona no es la propuesta de que los padres críen a los/as hijos/as, sino la sugerencia de que el derecho patriarcal sea resultado de la posición de las mujeres como madres. El significado y valor de la maternidad en la sociedad civil es, según Pateman, consecuencia de un orden patriarcal basado en la diferencia sexual



como diferencia política, y no el resultado de una socialización diferenciada en las primeras etapas de vida.

A pesar de las críticas, las aportaciones de Chodorow abrirán nuevos espacios de reflexión sobre la cuestión de la maternidad como elemento fundamental en la construcción identitaria de las mujeres en los estudios de autoras como Dorothy Dinnerstein (1976), Jessica Benjamin (1988/1996) o Evelyn Fox Keller (1991).

Continuadora de la propuesta de Chodorow (1978), especialmente en lo que respecta al impacto de la figura maternal en la relación preedípica, la feminista estadounidense Dinnerstein explica la dominación masculina en términos de primacía de la madre, aunque difiere de Chodorow al considerar que la identificación entre el padre y el niño no es el origen de un proceso en el que el niño va reconociéndose como el que detendrá el poder en el futuro, sino que se trata de una huida de la autoridad ejercida por las mujeres. El fundamento de su teoría parte de la hipótesis de que el hecho de que las mujeres sean las primeras y principales cuidadoras de la infancia genera, tanto en niños como en niñas, un miedo psicológico ante el tremendo poder afectivo que las madres tienen sobre ellos/as, lo que a su vez provoca que, cuando sean adultos, ambos sexos prefieran entregar el poder a un hombre, menos amenazante – psicológicamente hablando – que una mujer.

A pesar de la diferencia en el análisis, Dinnerstein y Chodorow están de acuerdo al proponer la crianza compartida como una solución para eliminar esta ambivalencia en la relación entre los/as hijos/as y sus progenitores. Ambas autoras recalcan la necesidad de la incorporación del hombre a las tareas de cuidado para evitar que se siga reproduciendo la definición actual de lo femenino y lo masculino y la consecuente desigualdad en las relaciones de poder.

A esta teoría de la relación maternofilial, la psicoanalista feminista Jessica Benjamin (1988/1996) incorporará la dialéctica hegeliana. Según la autora, es en la temprana interacción madre-hijo/a cuando se producen los primeros signos de reconocimiento mutuo. El placer de reconocer la existencia del otro incluye también el reconocimiento de una existencia en tanto ser independiente. Esta tensión entre la

búsqueda de autonomía y la necesidad de subsistencia debe ser mantenida aunque tiende a romperse, y es aquí donde Benjamin retoma la teoría de Hegel: si esta ruptura se produce, un sujeto queda en posición de amo, mientras que el otro resulta esclavizado. En consecuencia la dominación y el sometimiento forman parte de un sistema de ida y vuelta, que involucra tanto a los que ejercen el poder como a los que se someten a él. Por esta razón encuentra la autora en el equilibrio entre la necesidad de autonomía y el reconocimiento de la dependencia, la posibilidad de que la relación madre e hijo/a no se convierta necesariamente una relación de dominación.

Siguiendo también la teoría de Chodorow sobre las diferencias existentes en el crecimiento psicológico de niños y niñas, Keller (1991) reflexiona sobre la escisión entre la razón o el conocimiento y el afecto en la relación con la madre. En su análisis la autora estudia cómo la idea de *objetividad*, sobre la que se asienta el conocimiento científico, tiene su origen en la experiencia primaria de la relación con la madre. El sujeto masculino se constituye, según Keller, a través de dos procesos. En primer lugar, a través de la fuerte represión del primer vínculo simbiótico con la madre, de cuya relación debe separarse para su individualización, y en segundo lugar, a través del proceso de reducción del cuerpo materno a objeto. Una vez que ha conseguido distinguirse como ser separado e individualizado, el niño-varón sentirá haber cometido una transgresión, tras la destrucción (imaginaria e inconsciente) de esa fuente primaria de amor, sucediéndole continuos episodios de angustia, dolor y culpa. Este proceso de separación obligará al niño-varón a construir una imagen de sí mismo independiente, desvinculado de lo emocional y situado en la soledad. El resultado final es la aparición de un sistema de valores culturales que dignifica la objetividad y la masculinidad simultáneamente.

Resumiendo, Benjamin, Dinnerstein y Keller proponen, a partir de la teoría de la diferenciación genérica preedípica de Chodorow, diferentes teorías acerca de cómo en las primeras etapas de vida se construyen e incorporan, de manera inconsciente, una serie de sentimientos, comportamientos y expectativas que se acaban expresando en el sistema de roles de género. De manera que sitúan en la crianza (*mothering*), y más concretamente en la socialización diferenciada, las bases sobre las que posteriormente se va a establecer todo un sistema de dominación masculina. Estas autoras coincidirán

en describir, a través del marco teórico de las relaciones objetales, un complejísimo y atormentador mundo de amor y odio entre el bebé y la madre. En cambio, otras autoras feministas, como la estadounidense Adrienne Rich (1978, 1986) o la francesa Luce Irigaray (1974/2007, 1981) encontrarán en la relación madre- hija una fuente de placer, conocimiento y poder específicamente femeninos.

## **2.7. Adrienne Rich: la maternidad lésbica**

La feminista estadounidense Adrienne Rich muestra especial interés en la obra de Chodorow (1989), y en especial a la idea de *vinculación femenina (female bonding)*, desarrollado en sus estudios sobre las comunidades indias, donde la relación madre-hija se diferenciaba claramente de la del hijo varón. Ambas autoras coinciden al diagnosticar la maternidad como la principal causa de opresión de las mujeres, sin embargo sus propuestas son totalmente antagónicas. Mientras Chodorow propone como la alternativa la crianza compartida y la consecuente ruptura con la crianza exclusiva de la madre, Rich (1978) encontrará la solución precisamente en la unión entre mujeres, en la recuperación de la relación con el cuerpo materno y con la sexualidad lésbica que comparten todas las mujeres a través de lo que ella denomina el *continuum lesbiano*.

En su obra *Sangre, pan y poesía*, Rich (1986) define la imposición del modelo heterosexual – que se legitima a través de la «naturalización» – como la máxima expresión del patriarcado moderno. La negación de la existencia lesbiana es, por tanto, fundamento esencial en la construcción de una sociedad que heteronormativa que se impone desde la infancia a través del ideal romántico:

La ideología del amor romántico heterosexual, que refulge desde la infancia en los cuentos de hadas, la televisión, el cine, la publicidad, las canciones populares, los cortejos nupciales, es una herramienta. El adoctrinamiento infantil de las mujeres en el «amor» como emoción es una ideología que conecta con la primacía y lo que hay de incontrolable en el impulso sexual masculino (Rich, 1986:57).

Por lo tanto, continúa Rich, todas las mujeres son potencialmente lesbianas porque la primera relación que establecen en este mundo es con otra mujer, con su madre. Así, explica en primera persona su propio deseo sexual con la madre a través de sueños:

«Yo misma recuerdo haber estado en la cama con mi marido, a medias soñando que el cuerpo cercano al mío era el de mi madre» (Rich, 1978:240). Asegura la autora que este tipo de experiencias son comunes en la mayoría de las mujeres, tomando como ejemplo las declaraciones de Simone de Beauvoir en las que narra sueños eróticos con su madre: «Sin embargo, en sueños mi madre casi siempre cumplía un papel importante: se unía Sastre y juntos éramos felices» (Beauvoir 1965, citado en Rich 1978:240).

Por otro lado, Rich se muestra especialmente crítica con la posición antibiologicista de Beauvoir y reclama implícitamente un retorno a la biología, en su necesidad de una revalorización de la maternidad, entendida como opción y no como institución, esto es, como experiencia que las mujeres pueden vivir y experimentar libremente, de manera no impuesta. En consecuencia, se muestra crítica con las opciones radicales vinculadas al control de natalidad que, a su juicio, han debilitado la relación entre madres e hijas, esencial para el mantenimiento de la «vinculación femenina».

En definitiva, la autora distingue entre la maternidad como experiencia (*maternal thinking*), la maternidad vivida como fundamento del poder creativo en la relación entre mujeres, de la maternidad como organización patriarcal sustentadora del orden de dominación masculina, la maternidad como institución (*maternal practice*). De manera que la maternidad institucionalizada en el poder patriarcal es sólo reconocida si la madre y la hija o el hijo están vinculados a un padre legal, y todas las relaciones maternas que queden fuera de ese orden – la maternidad fuera del matrimonio o la maternidad lesbiana principalmente, a las que ella denominará «maternidades en cautiverio» – serán vejadas, humilladas o, en el mejor de los casos, ignoradas.

Será precisamente esta diferenciación entre maternidad como experiencia liberadora y maternidad como institución patriarcal, el punto de partida de la teoría de la *ética maternal*.

## **2.8. Ética de la maternidad y la paz**

A la distinción que Rich establece entre *pensamiento maternal* y *práctica maternal*, la filósofa estadounidense Sara Ruddick (1989) añadirá el concepto de *ética maternal*.

Según la autora, las tareas de cuidado, a las que denomina *trabajo maternal*, requieren de actitudes cognitivas y éticas cuya complejidad no ha sido suficientemente estudiada y valorada porque pertenecen al mundo de las mujeres, degradado e infravalorado en el orden patriarcal, pero que funciona a partir de una moral femenina propia, que encuentra su demostración empírica en los estudios de la psicóloga estadounidense Carol Gilligan (1982). A partir de sus trabajos de observación de niños/as, Gilligan deduce que mientras los niños se identifican con la verdad y la justicia, las niñas reaccionan ante los problemas con una moralidad de la responsabilidad y del cuidado. Desarrolla así su *Teoría sobre la moralidad de las mujeres*, según la cual las diferencias que actúan en el orden ético entre los varones están más orientadas por los ideales de justicia, mientras que entre las mujeres la moral está basada en, lo que ella denomina, una *ética de los cuidados*. Ruddick retomará esta idea en su definición del *trabajo maternal*, una ocupación que requiere, según la autora, tanto de actitudes cognitivas como morales, cuya sofisticación y complejidad no han sido socialmente reconocidas. La autora distingue tres características significativas de esta *ética maternal*: la *flexibilidad*, al tratarse de un pensamiento que no es dogmático, ni está dirigido por leyes inalterables; la *observación del detalle*, ya que la madre posee una capacidad para detectar las necesidades del niño/a, aún cuando este/a no es capaz de verbalizarlo; y el *cuidado*, es decir, la protección de los seres humanos que es la que rige el *pensamiento maternal*.

Siguiendo esta argumentación, la protección del mundo podría llegar a ser una extensión del trabajo materno. La sociedad podría convertirse un lugar pacífico si estuviera regido por los elementos maternos en vez de por los códigos de violencia que impone el pensamiento patriarcal. El *pensamiento maternal*, según esta teoría, requiere de la elección de prácticas pacíficas para resolver los conflictos, una *ética maternal* que podría derivar en una política vinculada a la paz.

Los estudios que relacionan a las mujeres, y especialmente a la maternidad, con la paz son relativamente recientes. A pesar de que los primeros movimientos pacifistas de los 70 no incorporaron una perspectiva de género en sus análisis, en la década de los 80 comenzarán a realizarse los llamados *estudios para la paz* en los el que papel de las mujeres, y en particular de las madres, tomará una especial relevancia. En esta

corriente se enmarcan las propuestas de la feminista estadounidense Betty A. Reardon (2002), quien asegura que el rol materno de las mujeres, ya sea por el hecho biológico de ser madres o por lo años de educación cultural y preparación para la maternidad, alienta visiones y emociones más pacíficas que las de los hombres.

El concepto de *ética maternal* de Ruddick ha sido también fundamental en el desarrollo del llamado *feminismo social* o *pro-vida*, cuya principal representante, la filósofa americana Jean Bethke Elshtain (1981), centra su teoría en la crítica a lo que ella define como «matrifobia» del pensamiento feminista, en otras palabras, el rechazo del feminismo tradicional a los lazos familiares y la práctica de la maternidad que, según ella, amenazan con destruir la experiencia más importante y poderosa de las mujeres. Propone así la autora la reestructuración de una conciencia política basada en el *pensamiento maternal* y el poder que este otorga a las mujeres. La maternidad es definida aquí como una «actividad complicada, rica, ambivalente, molesta y gozosa, que conlleva imperativos emocionales y sexuales profundamente resonantes» (Elshtain, 1981: 243). Desde esta perspectiva, la familia pasa a ser el ámbito primordial y más elevado de la vida humana, donde es necesario restaurar las identidades de las mujeres como madres (potenciales), hasta crear una organización política, democrática y ética. Esta relación entre virtudes maternas y valores democráticos que establece el feminismo social ha sido cuestionada por su carácter esencialista y conservador, entre otras autoras, por Mary G. Dietz (1994:66), quien sostiene que «ser ciudadana no es lo mismo que ser una madre, ni viceversa».

En resumen, a partir de las propuestas de Rich (1978, 1986), numerosas autoras como Reardon (2002), Elshtain (1981), Gilligan (1982) o Ruddick (1989), mostrarán interés por reconstruir la maternidad como fuente de conocimiento y poder específicamente femeninos, ya sea vinculada a una *ética de la paz*, a la democracia o a la recuperación de los valores familiares. Estas posiciones han sido criticadas por su tendencia homogenizadora al unificar las categorías de *mujer* y *madre*.

En esta línea crítica, Flax (1978) muestra su desacuerdo con la interpretación de la relación madre e hija como una relación esencialmente positiva, siendo precisamente, según ella, este «idilio» sin límites definidos, una de las causas de las relaciones de

debilidad y dependencia que establecen las mujeres. La madre, según Flax, proyecta en la hija la ambivalencia que existe sobre la feminidad en la cultura patriarcal, reprimiendo así el proceso de autonomía e independencia que, sin embargo, motiva en el hijo.

Por otro lado, Flax (1990), en su estudio sobre feminismo y psicoanálisis, considera un error la tendencia actual que vincula a las teóricas de las relaciones objetales como matricéntricas y feministas frente a las freudianas y lacanianas, a quienes frecuentemente se las define como patriarcales y patricéntricas. Según la autora, el psicoanálisis no debe centrarse sólo en la figura de la madre o del padre, ya que ambas constituyen la narrativa edípica. Aunque define gran parte de la teoría lacaniana como «profundamente antifeminista», Flax (1990:175) también reconoce que algunos conceptos acuñados por Lacan como el de *narcisismo*, *el Otro* o *el falo* han sido aportes importantes para el análisis de la construcción de la identidad femenina. De esta manera, la teoría lacaniana, y en concreto las propuestas post-lacanianas, han tenido una importante influencia en la teorización feminista contemporánea, especialmente entre el conocido como *Feminismo francés*.

## **2.9. Feminismo francés: maternidad y lenguaje**

La idea central de Lacan (1960/1998a) en la elaboración edípica no es, como señalaba Freud, el hecho de que el bebé descubra que es querido por la madre, sino el «júbilo» que le produce lograr la decodificación del mensaje, aunque en realidad sea la madre quien decodifique este mensaje de dolor y se lo devuelva como consuelo. Desde este momento, el bebé entrará progresivamente en un proceso de simbolización en el que el símbolo primario es lo que él denomina el «falo», es decir, el significante de aquello que falta, tanto al hombre como a la mujer, y que es a la vez desorden del lenguaje.

El sujeto en la teoría lacaniana está dividido desde el momento en que pierde el objeto primordial: la madre. Esta pérdida se produce cuando el bebé percibe que no completa a la madre y a partir de esta ausencia se abre la posibilidad de desear el objeto perdido. Dentro de este orden *fálico*, la mujer-madre debe llegar a desear el *falo* que cree que a ella le falta, dando lugar a lo que el autor denomina la *madre fálica*.

Una propuesta crítica del rol materno en la teorización lacaniana es la que formula Dio Bleichmar (1997) en la que demuestra cómo Lacan no sólo retoma el planteamiento freudiano sobre la reprimida sexualidad materna, sino que además lo amplifica a través de la definición de una *madre fálica* como modelo de feminidad que necesita del *hijo-falo* para ser completada.

En cambio, Tubert (1990) considera que «la madre lacaniana», y en especial su pérdida, supone una importante aportación a los estudios feministas. La ruptura con la madre traducida en una noción más amplia de pérdida originaria supone, según la autora, una falta constitutiva del sujeto y es, precisamente, esta explicación de la construcción del sujeto y la vinculación entre lo social y lo psíquico, la aportación de la teoría lacaniana que permite analizar el carácter sociocultural en la construcción de algunos aspectos fundamentales de la subjetividad femenina.

Sin embargo, las relaciones entre Lacan y las feministas de la época no se caracterizaron por su cordialidad. A finales de los 60, gran parte del movimiento feminista francés, especialmente del MLF (*Mouvement de libération des femmes*), pasó por la consulta de Lacan. Entre ellas, Luce Irigaray (1974/2007), quien en su obra *Speculum* denunció el carácter *falocéntrico* del psicoanálisis lacaniano en general y del artículo de Lacan sobre la sexualidad femenina, *Encore* (1972/1998c), en particular. Lacan no vaciló en calificar la crítica de su discípula como «basura» (*ordure*) y expulsarla de *L'Ecole Freudienne de Paris*, cerrando así el debate, y con ello la reflexión, sobre la sexualidad femenina en su producción teórica.

El término *falocéntrico* elaborado por Irigaray tiene su origen en el concepto *logocéntrico*, acuñado por el filósofo francés Jacques Derrida (1967/1998) y su crítica al pensamiento occidental, cuya finalidad es, a su juicio, la búsqueda constante de «La Verdad» en términos platónicos. Derrida considera que para superar este pensamiento *logocéntrico* debemos definirnos en relación con «el otro». El «ahora», manifestado como el significado a través de «nosotros», está siempre interconectado con varios significados a través del tiempo; por esta razón, señala el autor, hay que privilegiar la escritura sobre el discurso.



Esta idea será retomada por la feminista francesa Hélène Cixous (1995), quien definirá la escritura como el medio a través del cual las mujeres pueden reemplazar el discurso *falocéntrico* y apropiarse de la identidad que les ha sido negada. La escritura se convierte así en un espacio de liberación, redefinición y reconocimiento propio de las mujeres. Cixous pretende inaugurar un nuevo modo de expresión lingüística para conseguir «hablar con el cuerpo», llegando incluso a comparar el «impulso de gestación» con el deseo de escribir ya que ambos procesos, según la autora, representan un deseo a través del vientre hinchado, el lenguaje y la sangre.

Julia Kristeva (1995) coincidirá con Cixous en la búsqueda de un lenguaje exclusivamente femenino que hay que rastrear en lo preverbal, esto es, en lo semiótico. Este «lenguaje femenino» sería la base potencial, por un lado para un nuevo orden fundamentado en el reconocimiento de ambos sexos y sus respectivas limitaciones, y por otro, para el establecimiento de una ética basada en el rechazo de toda identidad fija, propuesta o atribuida a las mujeres. En consecuencia, el «discurso de la feminidad» ha de asociarse a lo semiótico y a lo materno. «Lo materno» en Kristeva no está tan asociado a la liberación o a un poder exclusivo como en Cixous (1995), Rich (1978) o Irigaray (1981), sino más bien vinculado un orden de entendimiento por el cual es posible comprender, desde las iniciales etapas de la vida, la emergencia de la subjetividad, es decir, el modo según el cual se constituye el sujeto.

En definitiva, mientras Kristeva trata de situarse fuera del tiempo real, Cixous, Rich e Irigaray propondrán crear un espacio entre mujeres fuera del orden androcéntrico impuesto.

Para Irigaray (1992) el significado del cuerpo de la madre viene dado a través del contacto físico, que permite a la niña establecer su primer sentimiento de amor y deseo. Es por lo tanto primordial, recuperar esa relación primaria y arcaica con la madre, que permitirá descubrir la singularidad de «autoerotismo entre mujeres». El patriarcado, siguiendo esta argumentación, impide que este sentimiento entre mujeres se desarrolle a través de dos exclusiones: la exclusión de la madre, por ser dadora de vida y la exclusión de la hija, por estar identificada con la madre y diferenciada del hijo varón. Para salir de este orden patriarcal falocrático, Irigaray propone retomar la

relación madre-hija a través de algunas prácticas, como: reestablecer el respeto a la «naturaleza» y a la vida, recuperar imágenes de relaciones entre madres e hijas, o fabricar objetos con los que ambas se identifiquen. Resumiendo, la autora contrapone el concepto de *salud psíquica*, obtenida a través de la superación del complejo edípico y basada en la rivalidad con la madre, frente a lo que denomina una *economía libídica* que se nutre de la relación lésbica entre madre e hija.

Los estudios sobre la maternidad de Irigaray tuvieron un gran impacto en la denominada *Escuela italiana de la diferencia*, y especialmente en la elaboración de la idea de *orden simbólico de la madre* desarrollado por la filósofa italiana Luisa Muraro.

## **2.10. La Escuela italiana: el orden simbólico de la madre**

Según Muraro (1994), la cultura patriarcal dominante reprime y neutraliza la relación con la madre, pero su recuperación es posible si se rescata la potencia simbólica de lo que ella denomina: «saber amar a la madre». La feminista italiana centra su discurso en el papel de *la palabra* como eslabón que establece la relación con la madre en la configuración del orden simbólico. *La palabra* es la que nos retrae a los principios originarios de nuestro ser femenino y sólo desde estos principios, asegura Muraro, recuperaremos la mediación con el mundo. Este proceso de recuperación requiere al menos de dos etapas: una primera en la que, retomando la propuesta de Irigaray (1992), se recupere la relación originaria entre madre e hija, y una segunda que exige el reconocimiento de la autoridad materna. Este reconocimiento es necesario, según la autora, para que la lengua materna no sea colonizada por los intereses de padres e hijos varones, ni transformada en un orden simbólico patriarcal que prohíba a las mujeres vivir en el amor libre. Esta autoridad de la madre sólo se puede reconocer en la normatividad de la lengua, porque es la normatividad que «traduce la autoridad de la madre». De manera que la normatividad de la lengua materna no se ejerce como ley sin como «orden vivo», esto es, como orden creativo en constante estado de transformación. La ausencia de este orden y autoridad maternal es la principal causa, según Muraro (1994:92), de la actual situación de «desorden que pone en duda la posibilidad misma de la libertad femenina».

Muraro reconoce la influencia del feminismo francés en su obra, aunque se muestra crítica con la posición que en la teoría de Irigaray ocupa el concepto de *genealogía*. Si para Irigaray las *genealogías* son un medio para lograr relaciones entre los sexos más allá del *fallogocentrismo*, Muraro considera que la *genealogía femenina* debe adquirir centralidad, ya que es en la relación madre-hija donde se establece la libertad y la identidad femenina. Por otro lado, muestra también su desacuerdo con la propuesta de Kristeva en lo que se refiere a la relación entre lo semiótico y lo simbólico. Aunque ambas autoras consideran que la constitución del sujeto y del lenguaje articulado ocultan el proceso de formación en relación con la madre, Kristeva (2000), retomando el mito edípico, creará necesaria la pérdida o ruptura con la madre para que se establezca un orden simbólico, Muraro, en cambio, considerará que es precisamente esa ruptura la que impide que se establezca el orden simbólico entre madres e hijas.

En la línea de Muraro, Alessandra Bocchetti (1999) resalta la necesidad de crear un mundo de significaciones entre las mujeres que conforme un nuevo orden simbólico fuera del orden hegemónico. Este nuevo orden deberá incluir los *descartes*, es decir, todo lo que no es incluido dentro del orden simbólico patriarcal, entre los que se encuentra la maternidad.

A la defensa de la recuperación de la autoridad maternal arrebatada de Bocchetti y Muraro, Silvia Vegetti (1992) añade la necesidad de analizar la fantasía que representa la generación autónoma por el cuerpo de la mujer de su propio «niño de la noche», como figura onírica, y que es sustituida en nuestra sociedad por una concepción conyugal de la filiación que concede prioridad a la función paternal. En definitiva, son las representaciones de la maternidad en la fantasía – y no el «cuerpo a cuerpo» como defendía Irigaray (1981) – el registro imaginario donde, según Vegetti, se debe construir la identidad sexuada de las mujeres.

En este contexto se conforma el concepto de *affidamento*, término que aparece por primera vez en 1983 en la revista de la Librería de Mujeres de Milán *Sottosopra verde* con el título de «Más mujeres que hombres», y que será definido por Lia Cigarini (1996:154) como «la relación en la que está el reconocimiento de la relación con la madre, aunque se trate también de una relación de intercambio en la que el deseo es

parte de lo que se propone». En suma, el *affidamento* postula relaciones de intercambio entre mujeres basadas en la confianza y el apoyo, en virtud de las cuales unas ayudan a otras a realizar sus deseos o proyectos.

En resumen, la relación madre e hija como relación originaria fracturada y negada en el orden patriarcal es el eje central de las propuestas tanto de las feministas francesas post-lacanianas como de sus continuadoras italianas. Este análisis de la producción *falogocéntrica* generada dentro del orden patriarcal criticará el marco de reflexión de feminismos anteriores, especialmente de los «feminismos ilustrados» que reivindicaban la igualdad entre mujeres y hombres, y que, a juicio de estas autoras, actúan dentro de un sistema androcéntrico, interpretando y reflexionando sobre una realidad expresada en un lenguaje de orden masculino. El resultado de estas dos posiciones tomará forma en el feminismo español en dos líneas de pensamiento diferenciado, y en ocasiones enfrentado: el «feminismo de la igualdad» y «feminismo de la diferencia».

### **2.11. Feminismo español: la maternidad en «la diferencia» y en «la igualdad»**

Influenciado por el feminismo francés e italiano, el «feminismo de la diferencia» en España se inspira, por una parte, en la crítica de Irigaray (1982) a un pensamiento patriarcal que margina y oprime «la diferencia», y por otra, en las italianas y su apuesta por el *affidamento* y la figura de la «madre simbólica» como pilares de la conformación de una identidad esencialmente femenina. Podemos sintetizar los principales postulados de «la diferencia» a través de dos de sus principales teóricas: Victoria Sendón de León (2002) y Milagros Rivera Garretas (1994, 2001).

Sendón de León propone deconstruir las categorías binarias del pensamiento patriarcal, abogando por un orden nuevo femenino fuera del orden androcéntrico, donde no tienen cabida categorías como *igualdad* y *poder*. Partiendo de las propuestas de Kristeva (2000), plantea recuperar el simbolismo del renacimiento y de la regeneración que nos remite a *la madre*. Esta recuperación del «orden sagrado de la madre» conllevará, según la autora, la liberación de hombres y mujeres de la socialización diferenciada.

Por otro lado, Rivera Garretas (1994) afirma que la sociedad actual está inmersa en un tremendo desorden simbólico generado por la anulación patriarcal de la figura materna, a lo que se añade la propia animadversión del feminismo «de la igualdad» hacia la figura de la madre. Esta ruptura, señala la autora, no ha llegado a producirse en su totalidad gracias a los efectos de los movimientos de autoconciencia del cuerpo femenino de la década de los 60 y su continuación en el feminismo italiano «de la diferencia». El feminismo «de la igualdad», por tanto, no deja lugar a la libertad de la relación madre-hija, que acaba siendo, en palabras de la propia Rivera Garretas (2001:89): «traducida siempre al servicio del padre, resultado de indoctrinación y manipulación, dándole así un crédito excesivo al triunfo histórico del patriarcado».

Algunas lingüistas feministas encontrarán en el *orden simbólico de la madre* el «talón de Aquiles» del patriarcado. Es, por ejemplo, el caso de la filóloga española Mercedes Bengoechea (2004), quien defiende que la salida del orden patriarcal se debe producir a través del vínculo materno, concretamente a través de lo que ella denomina *convergencia verbal madre-hija*:

La capacidad de ser dos en relación que tiene la madre hace aparecer el vínculo, ese intercambio fluido donde no se sabe dónde empieza una y otra. La subjetividad de la mujer abierta a lo otro se muestra en la ternura verbal – el registro infantil que iguala a amantes y madres – en la convergencia verbal con las demás personas, en la propia dependencia para crear conjuntamente significado (Bengoechea, 2004:104).

Crítica con los postulados de «la diferencia», Celia Amorós (1980) asegura que estas propuestas refuerzan una visión dicotómica de la realidad, al potenciar las relaciones entre mujeres y la transmutación simbólica de la valoración de las identidades y los espacios. En cambio, el feminismo «de la igualdad», continúa la autora, pone el énfasis en lo que une a las mujeres, incorporando las reivindicaciones y la agenda del género en un proyecto social común que permita redefinir y subvertir la sociedad patriarcal y su lógica binaria de dominación. Así, Amorós (1998:125) considera que la exaltación de *la madre* que caracteriza a «la diferencia» legitima el pacto patriarcal a través de lo que ella ha denominado «el nuevo pacto que representa la leche materna».

En esta misma línea, la filósofa Alicia Puleo (2004) propone revisar cómo la construcción de *la madre* en el pensamiento occidental ha conjugado simultáneamente un discurso «del elogio» y «del desprecio». Para superar este discurso dicotómico, la autora propone llevar a cabo una serie de acciones, entre las que destaca: hacer una revisión histórica sobre la construcción de la maternidad en nuestra cultura; evitar discursos exaltados y mistificadores; superar la bipolarización entre esfera pública y privada; hacer frente a nuevos fenómenos como la «maternidad subrogada» y reflexionar sobre la problemática intercultural de género.

Asimismo, Puleo (2000) habla también de una nueva «moral del vientre» para referirse a la revalorización de la maternidad que actualmente proponen algunos feminismos postmodernos y que supone un regreso a modelos idealizados en torno a la triada *mujer-madre-naturaleza*. Aunque, a su vez, la autora no renuncia a la reinterpretación de la relación entre mujer, maternidad y «naturaleza» a través de un ecofeminismo basado en una *ética de las virtudes* que nace de las fuentes de la *ética del cuidado* desarrollado por Gilligan (1982) y Ruddick (1989)<sup>2</sup>, a la que añade una *ética de la justicia*. De manera que, como ella misma define, su propuesta «laica y progresista» pasa por una redefinición filosófico-política del ser humano y de la «naturaleza». Así, este «ecofeminismo igualitario» propone superar los dualismos hombre/mujer, materia/espíritu, naturaleza/cultura, entre otros. Aunque es precisamente la superación de estos dualismos, especialmente el del binomio naturaleza/cultura, el que parece entrar en contradicción al defender una propuesta ecofeminista que implica la existencia misma de una «naturaleza» o «ley natural» previa a la cultura y no producto de esta.

La noción de *maternidad* en el feminismo de «la igualdad» se puede sintetizar, siguiendo la propuesta de la Helena Establier (2005), en tres aspectos fundamentales. Por un parte, el rechazo a la propuesta liberal de compatibilizar la esfera pública y la privada, sobre la que se basa la actual división sexual del trabajo. En segundo lugar, el rechazo a la idea de «amor maternal» como «amor esencial» y, en definitiva, a la idea de «poder de la maternidad». Y, por último, y como resultado de lo anterior, la negación de la existencia de una superioridad ontológica o ética de la mujer basada en

---

<sup>2</sup> Capítulo 2, apartado 2.8. *Ética de la maternidad y la paz*, pp. 55-6.

la maternidad, y en consecuencia, de la búsqueda, a través de un matricidio original, de las causas universales de la opresión y desigualdad de género.

Junto a las distintas interpretaciones de «la igualdad» y de «la diferencia», también se encuentran posiciones que podemos definir como propuestas *reconstruccionistas* o *deconstruccionistas* ante el concepto de maternidad.

Por una parte, las autoras *reconstruccionistas* proponen restaurar la maternidad como fuente de placer, conocimiento y poder femeninos; en este sentido, encontramos elementos comunes con las interpretaciones de algunas feministas de «la diferencia». Entre ellas, por ejemplo, Victoria Sau (1995), partiendo de la idea del «matricidio originario» de Irigaray (1981), denuncia el «vacío de la maternidad» resultado de una ideología paternal que ha secuestrado y sustituido la maternidad originaria por una simple labor de *maternaje* (*mothering*). Distingue así entre una madre distante y fría, la *madre patriarcal*, de una madre originaria, prepatriarcal o real a la que denomina *madre entrañable*. Esta desvalorización de las tareas de la crianza es, según la autora, la clave de la inexistencia actual de *la maternidad* (en su sentido más positivo), limitándola a la condición de «función del padre», que expresa con la fórmula [m=f (P)]. A pesar de mostrarse crítica con la «naturalización» del amor maternal, Sau predice un futuro en el que la desacralización del patriarca permitirá la revalorización de *la madre* y por tanto de la mujer.

En la línea de Sau, Casilda Rodríguez y Ana Cachafeiro (2005), sitúan el origen de la ruptura de la relación entre el bebé y la madre en el «tabú del incesto». Centrándose en el parto, como experiencia orgásmica anulada y transformada en dolorosa por el orden patriarcal, las autoras proclaman la recuperación del alumbramiento como relación sexual de placer y, en consecuencia, de retorno a una maternidad originaria.

También desde un punto de vista *reconstruccionista*, la socióloga Isabel Aler Gay (2006:24) considera que el cerco patriarcal impone los límites a las madres para que estas se los impongan a sus hijos/as desde el «vacío o secuestro de la hembra-mujer-madre» y la suplantación por una madre generizada patriarcalmente. La autora encuentra en la represión del deseo de ser madre, y el consecuente sentimiento de

incapacidad de las mujeres para modificar estos modelos patriarcales, la principal causa de la disminución de la natalidad en Occidente.

Observamos cómo estas autoras coinciden en una definición de la maternidad actual como patriarcal, impuesta, vaciada o secuestrada. En consecuencia, sólo es posible reconstruir a una madre libre, real, original o entrañable fuera del patriarcado, ya sea en un orden prepatriarcal o en un futuro postpatriarcal.

Por otro lado, las autoras *deconstruccionistas* buscan desarticular el modelo de la «buena madre» a través de la deconstrucción de la *maternidad* como elemento constitutivo de la identidad femenina. Desde esta perspectiva, María Lozano Estivalis (2007) define la maternidad como una categoría discursiva que se inscribe en la experiencia y determina las condiciones de socialización. Así, al designar el «ser madre» como un hecho estrictamente «natural», la ideología patriarcal sitúa a las mujeres dentro del ámbito de la reproducción biológica, negando su identidad fuera de la función materna, que acaba volviéndose contra las propias mujeres. Por lo tanto, continúa Lozano, no existe una definición universal ni unívoca de *la maternidad*, sino que es el resultado discursivo de un concepto que descansa fundamentalmente sobre tres ideologías: la del patriarcado, la del capitalismo y la de la tecnología. Las tres evidencian la asimetría de las relaciones sociales y en las tres, asegura la autora, el género aparece como elemento de discriminación.

También en esta teorización deconstruccionista la antropóloga Pilar Monreal (2000), evocando la célebre frase de Beauvoir, afirma que «las madres no nacen, se hacen», defendiendo el carácter construido de la categoría *maternidad* que es, desde la modernidad, la única vía posible de realización de la mujer. Esta idea es ampliada por Amparo Moreno (2000) en su investigación sobre la construcción del mito de la «madre bondadosa», en la que muestra cómo las diversas manifestaciones discursivas han pretendido transmitir una imagen ejemplarizante de la «madre ideal» y atribuir así a la mujer la responsabilidad de las anomalías en el desarrollo intelectual y afectivo de sus hijos/as.



Por último, entre las *deconstruccionistas* podemos incluir las propuestas de la psicoanalista feminista Silvia Tubert (1996), quien considera que la unificación semántica de *mujer* y *madre* ha garantizando su reversibilidad: así *madre* significa *mujer*, y *mujer* significa *madre*. Esta operación, señala la autora, oculta el complejo proceso de simbolización del deseo maternal en la subjetividad femenina. Además, Tubert (2001), estudia cómo la fuerza del ideal maternal colectiviza los deseos de las mujeres, fundiéndolos en el ideal de la procreación, homogeneizando así su identidad y ocultando las diferentes particularidades. Razón por la cual el ejercicio de la maternidad supone la «articulación del cuerpo en la cultura», es decir, la autonomía del sujeto femenino se encuentra limitada en su singularidad cuando su cuerpo pasa a ser el lugar del origen de otro ser humano. De esta manera, el cuerpo materno es construido como cuerpo signifiante por las prácticas y discursos dominantes a través del lenguaje y de los vínculos sociales.

Precisamente el análisis del cuerpo materno ha sido uno de los aspectos que más controversia ha generado en el debate actual sobre la maternidad. Siendo definido desde distintas ópticas como un espacio de liberación, horror, ansiedad o alienación, las distintas propuestas convienen en la relación entre subjetividad y cuerpo materno.

## **2.12. Subjetividad y cuerpo materno**

Afirma Beauvoir (1986b) que el cuerpo embarazado es frecuentemente percibido por las mujeres como un cuerpo aterrador, invadido por un parásito o monstruo que crece dentro de ella. En este discurso del horror, la filósofa francesa expresaba la angustia existencialista por la individualidad que genera la existencia de dos seres en un solo cuerpo. Con esta idea coincide Kristeva (1995) al afirmar que la mujer pierde la subjetividad cuando entra en el espacio maternal, de manera que la antítesis de sujeto y objeto desaparece. Según la autora, la maternidad ha sido el espacio de definición social de las mujeres, pero también la subjetividad femenina ha proporcionado una medida específica que mantiene la repetición y la eternidad a través de unos ritmos biológicos conforme a la «naturaleza». En este punto encontramos, como ya vimos<sup>3</sup> en el discurso de Puleo (2000), cierta contradicción al incorporar en su teoría una

---

<sup>3</sup> Capítulo 2, apartado 2.11. Feminismo español: la maternidad en «la diferencia» y en «la igualdad», pp.63-4.

crítica a la «naturalización» del cuerpo materno como instrumento de dominación, al tiempo que da por hecho la existencia de una «naturaleza» independiente del orden patriarcal que la produce.

A pesar de que Kristeva y Beauvoir presenten coincidencias en su definición del cuerpo materno, difieren en sus propuestas. Mientras Kristeva reivindica que el patriarcado debe reconocer a la madre como sujeto, Beauvoir considera que el cuerpo materno no es un cuerpo biológico o «natural», sino un cuerpo cuyo significado es resultado del discurso patriarcal.

Retomando Beauvoir en la definición del cuerpo embarazado como cuerpo alienado, la feminista estadounidense Iris Young (2005) considera que actualmente el cuerpo embarazado es un simple «contenedor», un cuerpo que no pertenece a la mujer sino al feto en desarrollo. Mostrándose crítica con la separación entre sujeto y objeto que proponen Kristeva y Beauvoir, retoma la propuesta de la filósofa Sally Gadow (1980), quien argumenta que además de experimentar el cuerpo como un mediador transparente para nuestros proyectos, la experiencia corporal está también mediada por su modo estético. En una sociedad que define la belleza femenina como delgada y bien proporcionada, la mujer embarazada no es considerada como sexualmente activa o deseable, por lo tanto, asegura Young (2005:54), será frecuente que su pareja de sexo masculino (si la tiene) pueda negarse a compartir su sexualidad, o que su médico le aconseje restringir su actividad sexual: «la mirada se centra ahora en su vientre y no en sus deseos». Un ejemplo más de cómo el discurso del embarazo deja de lado la subjetividad de la mujer es lo que la autora denomina el «aura que rodea a la maternidad» y que representa el reposo, la inactividad, esto es, la percepción de la embarazada como un ser totalmente pasivo, sin vida, que debe esperar y observar, mientras no pasa nada.

Así mismo, añade Young, este cuerpo embarazado alienado queda definido a través del discurso médico como «trastorno». Paradójicamente, la asociación del cuerpo femenino con la fecundidad no ha puesto en valor su capacidad singular sino que la ha convertido en emblema de la objetivación misma. En este sentido, uno de los primeros movimientos feministas que se enfrentó a esta objetivación médica fue el

llamado *Colectivo de Mujeres de Boston*. Creado en los 60 entre los grupos de autoconciencia norteamericanos y formado principalmente por mujeres vinculadas al ámbito médico, este colectivo publica en 1969 *Nuestros cuerpos, nuestras vidas*, donde proponen desnaturalizar el cuerpo de la mujer y denunciar las prácticas médicas inadecuadas.

Por otra parte, Young analiza cómo el desarrollo tecnológico de los últimos años participa en la instrumentalización y alienación de la experiencia de la mujer embarazada. La autora coincide con la filósofa feminista Susan Bordo (1993) en su propuesta de la alienación del cuerpo materno a través de las tecnologías que aíslan al feto. De esta manera, instrumentos como las ecografías o los monitores fetales reducen al mínimo el valor de la experiencia de la mujer, que es sustituida por medios de observación científicos considerados «objetivos». Siguiendo esta línea, la feminista estadounidense Carol A. Stabile (1994) centra su estudio en la manera en la que las nuevas tecnologías de visualización han supuesto un desplazamiento de la importancia inicial de la mujer como sujeto hacia el feto. Define esta separación entre feto y cuerpo maternal como una especie de «guerra civil» dentro del cuerpo de la madre, y observa cómo este «desplazamiento del feto» está siendo utilizado por los defensores de la penalización del aborto. Con esta apreciación también está de acuerdo la socióloga irlandesa Marysia Zalewski (2000), al describir la visualización tecnológica del feto como una imagen semejante a la de un astronauta flotando en el espacio, lo cual ha facilitado la conceptualización del embrión como sujeto con derechos y, por oposición, el cuestionamiento de la madre y sus derechos. En este sentido el cuerpo en el embarazo plantea la «super-subjetividad» del estatus del feto.

En resumen, podemos afirmar que el significado del cuerpo embarazado se establece a través de ideas y discursos producidos desde un orden fundamentalmente patriarcal, aunque algunas autoras, como la feminista estadounidense Zillah Eisenstein (1999), consideran que este discurso androcéntrico no sólo abstrae el cuerpo de la madre de su subjetividad femenina, sino que además niega las diferentes adscripciones de clase, etnia, adscripción sexual, etc. de cada mujer. Así, frente a la tendencia homogenizadora que describe a *la madre* como una mujer occidental, heterosexual y de clase media, estas autoras, identificadas con lo que se ha denominado el feminismo

postcolonial, insistirán en la necesidad de llevar a cabo un análisis de la realidad en el que se incorpore toda esta diversidad.

### **2.13. Las postcoloniales: maternidad, raza y clase**

Siguiendo la propuesta de María Luisa Femenías (2005:160), definiremos el feminismo postcolonial por su crítica al feminismo «occidental», al que considera ausente en la reflexión de cuestiones como la etnia, la clase social o adscripción sexual, lo cual le lleva a reflejar únicamente el punto de vista de las mujeres occidentales – blancas, de clase media y heterosexuales – en detrimento de todas las demás. En consecuencia, el feminismo postcolonial propone examinar las condiciones históricas, experiencias y particularidades de las mujeres, especialmente de aquellas originarias de los países liberados de la dominación colonial después de la Segunda Guerra Mundial.

El origen de este feminismo suele ubicarse en la publicación en 1985 del artículo «*Can the Subaltern Speak?*» de Gayatri Chakravorty Spivak. En su artículo, la filósofa de origen indio utiliza el tratamiento de una noticia sobre el sacrificio de una joven hindú como ejemplo del imperialismo disfrazado de radicalidad que domina el discurso filosófico occidental. La autora acusa a los llamados «intelectuales del primer mundo» – Foucault (1969/2006, 1970/1999, 1987) y Deleuze (1981) principalmente – de situarse en una posición de observadores occidentales como punto de referencia objetivo respecto al sujeto colonial. El resultado de esta maniobra era, según la autora, que el intelectual europeo que insistía desde un punto de vista teórico en la fragmentación y el descentramiento de la subjetividad postmoderna, construía en la práctica de su discurso una posición homogenizadora no problemática. Define así Spivak (1985:308) al *sujeto colonial* como *subalterno*, es decir, inferior, subordinado y silenciado. Así los *sujetos subalternos* pueden conocer el sufrimiento, saber lo que es la injusticia, pero al convertirse en voz y denunciar, pasan automáticamente a formar parte de un grupo privilegiado y distinto al de las mayorías acalladas.

La crítica al *sujeto subalterno* se ha centrado precisamente en el propio carácter homogenizador del concepto, cuya principal función es crear un modelo de alteridad

con el que puedan identificarse todos aquellos que quedan excluidos del discurso occidental. En este sentido, Amaya Fernández Menicucci (2005) se pregunta si una corriente de pensamiento que, como el postcolonialismo, parece surgir con el objetivo de dar una respuesta de resistencia y reacción a la acción de dominio colonizador, logra librarse de los peligros del pensamiento único. Resalta además la autora la ausencia de atención a la *maternidad* en estos estudios, y las escasas referencias a un sistema simbólico en el que la idea de *madre* se convierte precisamente en metáfora de «madre-patria». Es, precisamente, en esta relación nación/madre donde la feminista de origen australiano Lyn Innes (1994) distingue tres roles: la *madre nutricia*, que se sacrifica por el bien de sus hijos; la *madre enérgica*, fuerte, que da seguridad y la *madre prostituta*, que da a luz a un hijo bastardo, fruto de sus relaciones con Occidente. De esta manera *la patria* es, al mismo tiempo una figura patriarcal a la que obedecer y una figura maternal que garantiza la supervivencia de la raza en la colonia.

Por otro lado, Patricia H. Collins (1991), socióloga estadounidense y representante del llamado *feminismo negro*, plantea la maternidad desde el punto de vista de la experiencia de las mujeres afroamericanas, en un intento de desplazar tanto los estereotipos de mujeres negras sumisas/autoritarias creadas por la visión blanca, como la imagen, también estereotipada, de la madre negra fuerte, creada por la crítica afroamericana de corte androcéntrico y cuyo mayor exponente fue el llamado *Informe Moynihan*. En este informe, realizado por el gobierno de Estados Unidos en 1965 sobre la «familia negra», se relacionaban los problemas sociales y económicos de la comunidad negra con una supuesta «estructura familiar matriarcal», de manera que el origen del conflicto se situaba en conjunto de patologías derivadas de la ausencia de una autoridad masculina.

Las críticas a Collins, al igual que a la teoría postcolonial en su conjunto, se centran en la reproducción de estereotipos que el propio relato postcolonial reproduce, en este caso en la tendencia a homogenizar las relaciones entre madres e hijas en las comunidades negras, coincidiendo con la teoría de la *ética maternal* de Ruddick (1989), al vincular ambas autoras experiencia y conciencia maternal con el conocimiento epistemológico.

En esta misma línea crítica, la filósofa estadounidense Patrice DiQuinzio (1999) avisa de los efectos problemáticos que para la teoría feminista supone este planteamiento de las experiencias y situaciones específicas maternas defendido por autoras como Rich (1978, 1986), Collins (1991) o Rubbick (1989). Según DiQuinzio, estos enfoques ponen en peligro las reclamaciones del feminismo actual sobre la subjetividad individualista, reforzando la idea de que todas las mujeres deben/quieren ser madres. Considerando que el feminismo, en el actual contexto ideológico individualista, sólo puede ofrecer paradojas, la autora recomienda, como única alternativa posible, el abandono en la búsqueda de una definición absoluta y unitaria del concepto *maternidad*.

En este recorrido histórico del análisis de la relación entre maternidad e identidad femenina en el pensamiento feminista, observamos cómo prácticamente hasta las décadas de los 60 y 70 – con la excepción de Harriet Taylor Mille (1858/2009) y Simone de Beauvoir (1949/1986b) – no se lleva a cabo una reflexión en profundidad sobre el significado social, material, subjetivo y simbólico de *la maternidad*.

Las feministas francesas e italianas y el feminismo español de la diferencia, propondrán, en el marco de la relación madre e hija, la recuperación de una madre prepatril, es decir, encontrarán en la figura de la madre, y más concretamente en el placer y poder que de la relación materno-filial, la alternativa al orden de dominación patriarcal impuesto.

En cambio, las feministas socialistas, gran parte de ellas de origen anglosajón, situarán *la maternidad* en el contexto de *la reproducción* y su significado en relación al Estado y al modelo de producción capitalista. Por otro lado, mostrarán especial interés en *la familia*, como institución reguladora de una división sexual del trabajo, en la que la mujer-madre y esposa queda recluida en un orden de opresión.

Fuera de estas dos concepciones: *empoderamiento* u *opresión*, otras autoras feministas vinculadas al pensamiento liberal, como Betty Friedan (1963/2009), considerarán la maternidad una opción libre, mientras gran parte del psicoanálisis de

la época insistirá en considerar a la madre la responsable última de las patologías de la humanidad.

Actualmente, la cuestión de *la maternidad* no es relevante en la mayor parte de la producción teórica feminista, salvo para algunas autoras como Bordo (1993), Kristeva (1995, 2000) o Young (2005), cuyas teorías se centran especialmente en el desarrollo de las tecnologías reproductivas y sus consecuencias. Este silencio es aún más evidente si tratamos de hablar de *la paternidad*, cuestión escasamente estudiada, tanto por el feminismo como por las ciencias sociales.

### **3. Identidad(es) masculina(s) y paternidad(es)**

Siguiendo la definición del sociólogo americano Michael Kaufman (1994), podemos hablar de *identidades masculinas* como aquellas que integran formas hegemónicas y subordinadas basadas en el poder social de los hombres, e intrincadas de manera compleja, por lo que generan relaciones tensas y contradictorias. La paternidad, por lo tanto, se construye en este espacio genérico en el que se establecen los modos de actuar, pensar y relacionarse.

A pesar de existir abundante producción teórica sobre las consecuencias negativas derivadas de la relación ausente y distante con el padre (Bowlby, 1969/1999; Rojas Marcos, 1995), poco se ha abordado sobre el ejercicio de la paternidad y su implicación en la construcción de la identidad masculina. Hablar de la paternidad como institución sociopolítica implica reflexionar sobre las transformaciones y cambios en su significado a lo largo de la historia.

#### **3.1. El padre pre-moderno**

Como se vio en el análisis de la teoría aristotélica<sup>4</sup>, el origen creativo de la reproducción residía, según los clásicos, en el varón. Él era la causa principal en la generación de una nueva vida, el aspecto corporal de la fuerza reflexiva del ciudadano, de su poder racional superior y de su derecho a gobernar, en definitiva «el espermatozoide era la esencia del ciudadano» (Laqueur, 1994:108). Aristóteles (s.IV a.C./1961) hablaba también de otras «naturalezas sin cuerpo», como el cielo, el agua

---

<sup>4</sup> Capítulo 1, apartado 1.2. *Clásicos y pre-clásicos: maternidad y subordinación*, p.20.

o el éter, donde la clave de la participación del padre residía en la idea de «generación espontánea». De manera que si no había materia paterna, no había existencia. Esta idea de un cuerpo sin materia pero con esencia, será adaptada en el pensamiento cristiano para argumentar el poder paternal de Dios como creador supremo.

En el mundo romano nos encontramos con una figura paternal en torno a la que se concentraba todo el poder. La familia romana se estructuraba de forma semejante a la de un clan, en el que las relaciones de poder, dependencia y protección eran inescindibles. Los miembros de una unidad familiar estaban así sometidos a su *pater familias*, que ejercía el control sobre los/as hijos/as (*patria potestad*), los/as esclavos/as (*dominica potestas*) y la esposa (*manus*). El vínculo que unía a los integrantes de la familia no era el de la sangre sino el del parentesco civil. La paternidad romana se asemeja así a una adopción, ya que el hombre era padre por su propia voluntad, y no porque su mujer hubiera dado a luz; por esa razón podía no reconocer a un/a hijo/a o negarse a criarlo/a (Knibiehler, 1997). Podemos, en consecuencia, afirmar que la paternidad romana, a diferencia de la maternidad, estaba instituida por la ley.

El *pater familias* romano podía adoptar a otro niño (nunca a niñas), que era habitualmente un sobrino, un pariente o el hijo de un amigo. El adoptado no era nunca un niño pequeño, sino un adolescente que debía dar su consentimiento. La adopción rompía todo vínculo jurídico entre el adoptado y su progenitor, pero no disolvía los lazos afectivos entre ellos, por lo que el adoptado tenía dos padres, aunque el adoptante tuviera siempre primacía sobre el padre biológico. Las mujeres no participaban en este proceso, ni como adoptantes ni como adoptadas, ya que no tenían ninguna propiedad para transmitir. La autoridad del padre en el mundo romano se mantenía mientras estuviera vivo, ya que la noción de «mayoría de edad» no existía. Razón por la cual los hijos, aún adultos, casados y padres ellos mismos, permanecían sometidos al *pater familias* hasta que este falleciera. Según Knibiehler (1997) esta omnipotencia paterna estaba fundamentada en dos prácticas culturalmente arraigadas en el mundo romano: el divorcio y la lactancia.



Respecto al divorcio – práctica habitual desde el último siglo de la República – en principio cualquiera de los dos esposos podía solicitarlo, pero si era la mujer la que lo pedía corría el riesgo de perder su dote, por lo que habitualmente la iniciativa era del marido. Los/las hijos/as de la pareja se quedaban en la casa en la que habían nacido, es decir, la del padre, aunque se concedía a la madre lo que hoy llamamos «régimen de visita». Por otro lado, el marido podían divorciarse de su esposa embarazada para ofrecerla en matrimonio a un amigo, una especie de «regalo entre hombres».

En cuanto a la lactancia, las madres romanas no daban el pecho a los bebés sino que estos eran criados por nodrizas. Este rechazo a la lactancia materna se debe, según Knibiehler (1997), a varias razones. Por una parte, el amamantamiento como anticonceptivo generaba rechazo en una sociedad en la que tener descendencia era un símbolo de estatus. Además, los romanos consideraban que la intimidad entre la madre y el hijo-varón, creada por la lactancia, podía desarrollar lazos afectivos poderosos que se consideraban perniciosos para el hijo.

A lo largo del Imperio la familia romana fue transformándose progresivamente. Los romanos comenzaron a apreciar la castidad, la fidelidad y redujeron la práctica del divorcio y la de la homosexualidad, pero no será hasta la llegada del cristianismo cuando se consolide un nuevo sistema familiar patriarcal basado en la figura de Dios-padre. El Dios único es padre y el padre es la imagen de Dios, esta exaltación de su autoridad se verá acompañada de la limitación de los poderes del *pater familias*. El único creador verdadero de los niños que vienen al mundo es Dios, luego los derechos de Dios dominan sobre los de los progenitores; en consecuencia, el divorcio y la adopción quedarán prohibidos.

El derecho romano causará admiración entre los juristas medievales que reconstruirán la *patria potestad* en la que se apoyaran los derechos del monarca absoluto: Dios, rey y padre de familia constituirán ahora la trinidad que garantiza el orden social. En este marco, la sociedad medieval, basada en estamentos, interpretará la *paternidad* de forma diferente según el estrato social al que se pertenezca.

En el modelo aristocrático, el hijo varón tiene ahora como objetivo mantener los privilegios de su casta. Los hijos e hijas son criados en el campo y separados/as de los padres, ya que las ciudades eran lugares insalubres. La madre no da el pecho, porque se considera que el esperma estropea la leche y el padre no debe cometer adulterio, así que el bebé es amamantado por una nodriza. Aparece aquí la figura del *nutricio*, el hombre que firma con el *pater familias* el contrato sobre la nodriza, «el que vende la leche de la nodriza como vende la de su vaca» (Knibiehler, 1997:125). Cuando llegan a la adolescencia, los hijos varones son educados por sacerdotes y devueltos a sus hogares. Las niñas, en cambio, serán educadas para ser esposas y encontrar un marido, normalmente pactado por su familia.

En el modelo campesino, en cambio, la clave estará en la propiedad paterna de la tierra. El número de hijos varones asegurará la herencia, pero el exceso de prole pondrá en peligro el mantenimiento de la propiedad familiar, por lo que el infanticidio, a pesar de las prohibiciones de la Iglesia, se mantendrá a lo largo de toda la Edad Media. Serán aquí las mujeres las que se hagan cargo de la crianza de hijos e hijas, hasta que los hijos varones puedan ayudar al padre en las tareas del campo, y las hijas a la madre en el hogar.

En cuanto a la incipiente burguesía, el padre trabajará en el hogar, por lo que las relaciones entre los miembros de la familia se estrecharán, dando lugar al concepto de «intimidad familiar», germen inicial de lo que siglos después será la *familia nuclear*. El objetivo de los padres burgueses será que el hijo suceda en el negocio al padre y que la hija se case con un cofrade o discípulo.

Observamos un denominador común en todos estos modelos paternos premodernos: la preponderancia de la responsabilidad del padre que conserva la *patria potestad*, esto es, un patriarcado paternal basado en el parentesco que se mantendrá hasta la llegada de la modernidad, y con ella de un nuevo pacto entre varones, encabezado por el nuevo Estado al que, siguiendo la definición propuesta Pateman (1995:12), denominaremos *patriarcado fraternal*.

### 3.2. Del *pater familias* al *homoeconomicus*

El Estado moderno reglamentará los derechos del padre y los transformará en deberes educativos, de manera que los derechos del niño dejarán de ser propiedad de su progenitor. La infancia será un descubrimiento para una sociedad que necesita ciudadanos, militares y mano de obra, por lo que el Estado pasará a ser el nuevo protector de la infancia a medida que disminuye la presencia del *pater familias*.

Estos cambios se observan en una producción legislativa que pone en cuestión la supremacía del derecho del padre sobre los hijos e hijas. Un ejemplo es la abolición del *Derecho de corrección paterna* en Francia en 1790, que supondrá la eliminación del derecho de los padres a mandar a la cárcel a sus hijos. Ese mismo año se crea el *Tribunal de familia* para dar consejos sobre los niños difíciles. En 1889 se promulga la *Ley de inhabilitación de padres indignos* y, por primera vez, se privará a un padre de la *patria potestad* en favor de la *Asistencia Pública*. Según el psicoanalista francés, Françoise Hurstel (1997), la promulgación de la *Ley de inhabilitación* en Francia inaugura el escenario legal sobre el que se construirá la paternidad contemporánea, que distingue entre padres «buenos» y «malos». Esta distinción provocará la exclusión de ciertos padres en favor de una nueva figura: *el especialista*, que sabe cuál es el «bien del niño», y que se convertirá en el siglo XX en el verdadero «padre bueno».

En cuanto a los padres «malos» o indignos son, a finales del siglo XIX, fundamentalmente los padres pobres, los nuevos proletarios venidos recientemente del campo para trabajar en la ciudad, sobre los que Marx escribe en *El Capital*:

Si los padres proletarios abusan de su autoridad para maltratar a sus hijos, si hacen trabajar a su progenitura como bestias, es porque ellos mismos son desangrados y explotados y deben someterse a las exigencias de la producción so pena de morir de hambre (...) La legislación industrial es la confesión oficial de que la gran industria ha transformado la autoridad paterna en un aparato de mecanización destinado a proporcionar directa o indirectamente al capitalismo sus propios hijos; el proletario, so pena de muerte, debe desempeñar su papel de alcahuete y de traficante de esclavos (Marx, 1867/2009:76).

Marx interpreta así la violencia paterna como una respuesta del proletario sostenida por una *patria potestad* transformada en aparato represivo. El hombre explotado, humillado, desarraigado de su medio rural y de las tradiciones transmitidas de padres a hijos, ejerce la violencia contra sus propios hijos que, a su vez, se tornarán violentos.

La intromisión del Estado moderno en la familia será uno de los principales temas de interés de los primeros filósofos de la Escuela de Frankfurt. En sus estudios sobre la modernidad, Theodor W. Adorno y Max Horkheimer (1944/1994) analizarán cómo la autonomía y la autenticidad personales se estructuran en la psique por medio de la interiorización de la autoridad paterna. Según los filósofos alemanes, la estructura que ofrecía la familia patriarcal premoderna era la necesaria para que el individuo desarrollara un *yo* suficientemente fuerte como para resistir la presión social. Como resultado de la intrusión del Estado moderno en la vida familiar, se constituirá un nuevo tipo de personalidad, que definen como «narcisista», y que estructura a un individuo centrado en sí mismo e incapaz de adoptar una postura ética ante la presión social. Sin el beneficio psíquico que le reportaba el enfrentamiento con el padre, el individuo ahora es incapaz de ofrecer resistencia alguna a las formas de autoridad extrafamiliares. De esta manera, Adorno y Horkheimer relacionaban el proceso de racionalización social con la pérdida de la autonomía individual.

Esta tesis de la sociedad sin padre ha sido criticada por Benjamin (1988/1996), quien considera que los filósofos de Frankfurt adoptan una perspectiva romántica y nostálgica de la familia patriarcal del pasado asumiendo que la intervención humana, en forma de conciencia independiente, sólo puede conseguirse por medio de la identificación y la lucha con un padre autoritario.

En definitiva, el racionalismo ilustrado, el nuevo patriarcado no paternal, el capitalismo incipiente y la configuración de la familia burguesa, darán lugar a nuevas relaciones de poder donde los poderes públicos comienzan a llevar a cabo acciones que hasta entonces estaban reservadas al *pater familias*.

Los hombres salen a trabajar fuera del hogar, separando así su vida profesional de la vida familiar, definiéndose exclusivamente en su función de sustentadores económicos de la familia. Este retroceso, lento y gradual, de la presencia y potencia del padre va en consonancia con una progresiva afirmación de la madre. El centro de gravedad se desplazara así del padre hacia la madre, en una familia en la que hay cada vez menos hijos/as, y con los/las que establecerán vínculos más individualizados. Finalmente, el padre será sustituido por *el especialista* – o como lo denomina Bourdieu (1971) *intermediario cultural* – a saber, el médico, el juez, el psicólogo y el pedagogo que profesionalizarán la paternidad. Este cambio no supondrá una crisis del patriarcado sino su reformulación. Ahora las funciones paternas no recaen sobre el *pater familias* pero se quedan en el orden masculino de los especialistas, que serán los encargados de establecer las teorías y leyes que marquen el camino al «buen padre».

En esta «profesionalización de la paternidad», la interpretación psicoanalítica de la figura paterna ha tenido un papel determinante. Así, por ejemplo, Winnicott (1957/1994), en un capítulo de su obra *Conozca a su niño* se pregunta «¿Qué pasa con el padre?», y define al progenitor masculino como portador de distancia de la autoridad del mundo exterior, es decir, la figura que representa la ley y el orden sobre la cual los/las hijos/as expresan su agresividad. En este escenario, la madre deberá asegurarse de que los/las hijos/as pasen el suficiente tiempo con el padre, por lo que la relación del padre con sus hijos/as acabará siendo responsabilidad de ella.

Desde una visión lacaniana, la función del padre consiste en humanizar y designar a través del «poder de la palabra» (Lacan, 1960/1998b). Siguiendo esta argumentación, el psicoanalista argentino Juan Carlos Volnovich (2000) considera que la definición positiva del padre requiere el cumplimiento de al menos alguna de estas tres condiciones: haber engendrado al bebé, ser la pareja o tener relaciones sexuales con la madre y/o convivir con el niño. Además dos son, según el autor, los obstáculos que habitualmente se oponen a la proximidad de un padre con su hijo: los imperativos laborales y las mujeres que rodean a los niños. Aquí, al igual que en la teoría de Winnicott, tanto la definición de la paternidad como los obstáculos a su desarrollo están fundamentalmente mediatizados por la madre.

Por otro lado, la filósofa inglesa Denise Riley (1983) examina cómo el padre va desapareciendo del discurso psicoanalítico coincidiendo con la muerte de un gran número de hombres tras la II Guerra Mundial, momento en el que se crean las primeras guarderías, lugares de cuidado para niños/as huérfanos/as o cuyas madres trabajaban mientras los padres estaban en el frente. Knibiehler (1996), en cambio, sitúa en la I Guerra Mundial el momento en el que el centro de gravedad de la familia se desplaza a la madre. Según la historiadora francesa, es en este período cuando las mujeres comienzan a trabajar, desciende la natalidad, se restablece el divorcio y las custodias de los/las hijos/as se confían a las madres, reafirmando la idea de que las mujeres podían educar ellas solas a los/as hijos/as. Así, el fin de la «Gran Guerra» supondrá la pérdida de protagonismo del padre en la familia, desvalorización que había comenzado con la modernidad y que culminará con su reformulación como «oficio». El término «oficio» demuestra que la paternidad ya no es un poder sino que se ha convertido en un servicio y una relación. Desde 1945 surgen numerosas publicaciones, guías y manuales que llevan títulos como *El oficio de ser padre* y que insistirán en la felicidad afectiva que proporciona la paternidad.

Los «nuevos padres» deberán ahora establecer tres tipos de relaciones: con la mujer-madre, con los poderes públicos y con los hijos que nunca volverán a ser únicamente suyos.

### **3.3. Las «nuevas paternidades»**

Ante esta pérdida de la autoridad paterna o «crisis de la paternidad», Knibiehler (1997) observa dos posibles reacciones: una «reacción violenta», que correspondería a los hombres agresivos que no aceptan la pérdida de su antigua supremacía y que normalmente se agrupan en asociaciones para defender la «condición paterna», y una segunda «reacción constructiva» que se encuentra en aquellos que desean construir nuevos espacios de relación entre masculinidad y paternidad. En cuanto a las «reacciones violentas», tenemos un claro ejemplo en nuestro país, en el caso de las asociaciones de «padres separados»<sup>5</sup>.

---

<sup>5</sup> En España la *patria potestad* fue casi exclusiva del marido hasta la aprobación de la Ley del divorcio de 1981, por lo tanto la pérdida de la autoridad paterna es un fenómeno relativamente reciente.

En el año 2001, una serie de grupos de padres separados presentó un informe ante la *Comisión Mixta de los Derechos de la Mujer* del Senado, como contribución a la *Ponencia para la Erradicación de la Violencia Doméstica*, el llamado *Informe Iceberg* (Morcillo, Marañón y Álvarez, 2001). Dicho informe denunciaba cómo *la familia* estaba en una situación de riesgo, debido a una serie de «aberraciones» – *La Ley Orgánica de 1999 en materia de protección a las víctimas de malos tratos* y la «ideología de género» fundamentalmente – causantes de la violencia entre padres e hijos y cuyas principales víctimas eran los propios padres separados.

Estas «reacciones violentas» se caracterizan, según el estudio de la socióloga feminista Terry Arendell (1995), por la ausencia de separación entre sus hijos y la ex-esposa o el rol de la esposa. Con frecuencia estas fronteras quedan poco claras, y en muchos casos el resentimiento hacia la ex-cónyuge precede o interfiere en la preocupación por el bienestar de los hijos/as y su relación con ellos/as.

En cuanto a las «reacciones constructivas», Arendell también observó que una minoría de padres divorciados, a los que denomina «padres innovadores» o «nuevos padres», habían logrado establecer relaciones con sus hijos/as sin la mediación femenina, reflejando así un cambio de mentalidad en la relación entre masculinidad y funciones paternas.

A las demandas de estas «nuevas paternidades» pretendía en principio dar apoyo la modificación de 2005 de la *Ley del divorcio* de 1981, incorporando la figura de la *custodia compartida*, según la cual los/as hijos/as podían vivir alternativamente con el padre o la madre. El punto de mayor controversia de esta reforma es que el/la juez/a puede conceder la *custodia compartida*, aunque no haya acuerdo entre los dos cónyuges.

Esta necesidad de regular la *custodia* responde, según algunas autoras feministas, a la revalorización progresiva de *la infancia*. En este sentido Amorós (1985) observa cómo cuando en una sociedad algo cobra cierto valor, de inmediato se intenta capitalizar por la vía de su masculinización, por lo que la *custodia* – que no es

sinónimo crianza o cuidado, sino de propiedad y seguridad económica – queda ahora redefinida como instrumento de poder.

Por su parte, Puleo (2004:38) critica esta supuesta «igualdad genérica» de la *custodia compartida* que, según la autora, perjudica a las mujeres que al perder las custodias, pierden la seguridad económica que les había otorgado la división sexual del trabajo, sin haber conseguido acceder al mundo laboral y mucho menos a la igualdad salarial.

Otra figura legislativa que expresa los cambios de estas «nuevas paternidades», es la creación del *permiso de paternidad*, que aparece por primera vez regulado en la *Ley orgánica 3/2007 para la Igualdad efectiva de mujeres y hombres*, popularmente conocida como *Ley de Igualdad*, y que supone la ampliación del derecho a un permiso por paternidad de 2 a 13 días ininterrumpidos, o a la mejora del mismo establecida por convenio colectivo. Tres años después de su entrada en vigor, el *permiso de paternidad* no parece haber tenido mucho éxito. Según datos del *Instituto Nacional de la Seguridad Social* (INSS), en los primeros 6 meses de 2010 un total de 2.873 padres, es decir menos de un 2%, habían hecho uso del permiso que legalmente les correspondía. Este desinterés se expresa también en las políticas gubernamentales. El 6 de octubre de 2009 el *Boletín Oficial de Estado* (BOE) incorporó una modificación en la *Ley de Igualdad*, por la cual el permiso de paternidad se ampliaba de 13 a 28 días. En principio, dicha modificación entraría en vigor el día 1 de enero de 2011, pero en septiembre de 2010 el gobierno decidió paralizar la ampliación por razones económicas.

En cuanto a las políticas europeas, nuestros socios muestran cada vez más interés en ampliar los permisos de maternidad y menos los de paternidad. Así, El *Consejo de Ministros de Empleo y Política Social de la Unión Europea* dio luz verde, el 2 de Enero de 2009, a la *Directiva 96/34/CE del Consejo de 3 de junio de 1996, sobre permisos parentales*, según la cual el permiso parental (maternal y paternal) se alargaba a 4 meses por progenitor, pudiendo ser transferible en su mayor parte (3 de los 4 meses). El 20 de octubre de 2010 el Parlamento Europeo aprobaba la propuesta de la *Directiva para la modificación del permiso de maternidad*, según la cual éste se elevaría de 14 a 20 semanas y se establecería un permiso obligatorio de dos semanas



para los padres. La Comisión Europea, por su parte, propuso una remuneración del 100% durante las primeras seis semanas del permiso de maternidad y para el resto del período recomendaba la concesión del sueldo completo, aunque esta disposición no sería de cumplimiento obligatorio. En resumen, la aprobación de dichas directivas y disposiciones supondría que las madres europeas podrían tomar cerca de un año de permiso de maternidad, pagados en alguna medida, mientras los padres disfrutarían un mes de permiso paternal pagado al 100% (Cuadrado, 2009).

Por otro lado, hablar de las «nuevas paternidades» supone también hacer también referencia a la cuestión de la paternidad homosexual. A través de la *Ley 13/2005*, que modifica el Código Civil, se reconoce en España el derecho de las parejas del mismo sexo a contraer matrimonio y, por extensión, a todos los derechos que de esta institución se derivan. De esta manera, los matrimonios formados por dos hombres pueden legalmente ser padres únicamente a través de un proceso de adopción, ya que la «subrogación» de una mujer como gestante es ilegal, según el artículo 5 de la actual *Ley 14/2006 sobre técnicas de reproducción humana asistida*. Sin embargo, cada vez con más frecuencia, parejas homosexuales y heterosexuales viajan a países como Estados Unidos, Ucrania, Rusia, México, Israel o la India, donde la «subrogación» está legalizada. Uno de los principales problemas que se deriva de estas prácticas es que estos/as niños/as no pueden inscribirse como hijos/as en los registros civiles españoles ni en las oficinas consulares.

Numerosas asociaciones en defensa de los derechos de gays y lesbianas han mostrado su apoyo a la legalización de la «subrogación», entre ellas el *Colectivo de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales* (COLEGAS, 2009) quienes la consideran como una «necesidad social», o la *Federación Española de lesbianas, gays, transexuales y bisexuales* (FELGTB), cuyo actual presidente, Antonio Poveda (2008) la defiende en nombre del «interés superior del menor». Aunque dentro del activismo LGTBT (lesbianas, gays, transexuales, bisexuales y transgénero) hay también posturas críticas, como la de Beatriz Gimeno (2010), ex presidenta de la FELGTB, quien considera la «subrogación» como un «mercado de cuerpos en el que las mujeres son valoradas, en términos monetarios, por sus órganos y trabajos reproductivos».

Pateman (1995), por su parte, define la «subrogación» de mujeres gestantes como una aplicación más de la teoría del individualismo liberal, aunque el hecho de que permanezca nueve meses en el cuerpo de la madre hace que ese «producto» no se pueda vender con la misma indiferencia que cualquier otra mercancía, ya que la relación durante el embarazo y la separación no es comparable con los contratos de propiedad que establecen las personas con los objetos.

En resumen, el hecho de que las mujeres sean ahora las principales responsables de la crianza en las sociedades occidentales no supone ni mucho menos que tengan el control sobre la reproducción, sino más bien todo lo contrario. Como veremos en la segunda parte del estudio, Estado y mercado serán ahora los principales productores de discursos, prácticas e ideologías que marcarán cómo, cuando y de qué manera las mujeres deben ejercer las funciones maternas.

Una vez justificada la relación entre *identidad*, *reproducción* y *género*, el siguiente paso consiste en analizar el contexto en el que estos conceptos se constituyen; en este caso, en un orden político que organiza e institucionaliza la reproducción a través de *la familia* y un orden económico basado en el consumo que produce nuevos discursos sobre la maternidad a través del establecimiento de mercados reproductivos.



## **PARTE SEGUNDA: FAMILIA, CONSUMO Y ORDEN SOCIAL**

Esta segunda parte proponemos un análisis de la maternidad en su contexto, prestando especial atención a la dimensión socioeconómica. Para ello comenzaremos examinando las prácticas de orden económico y político que han ido configurando el escenario actual.

Así, en el capítulo 3, se examinarán los mecanismos que a lo largo de la historia han permitido a la Iglesia y al Estado mantener un control efectivo del orden reproductivo, especialmente a través de la institución familiar. En cuanto al orden económico, en el capítulo 4 se expondrán las características principales de una cultura de consumo de masas que ha reformulado el significado mismo de la maternidad a partir de su incorporación en la lógica de mercado.

### **CAPÍTULO 3. FAMILIA, IGLESIA Y ESTADO: REPRODUCCIÓN HUMANA Y CONTROL SOCIAL**

El control de la reproducción que en el Antiguo Régimen había residido en la autoridad eclesiástica se verá modificado a lo largo del siglo XVIII, cuando el pensamiento ilustrado reformule el significado de *matrimonio* y *familia*, estableciendo una nueva configuración conforme a los objetivos definidos por el Estado moderno. La incipiente Revolución Industrial provocará una serie de cambios en los modos y condiciones de vida que supondrán una redefinición de los conceptos de *producción* y *reproducción*.

Los mecanismos del Estado moderno sobre la reproducción tendrán como finalidad el control y mantenimiento de un nuevo orden social, fundamentalmente a través de la institución familiar que, como señala Juliet Mitchell (1971:210), pasará a ser «es el agente de represión sexual, la autoridad del Estado en miniatura».

#### **1. Familia y orden social**

La raíz latina del término *familia* (*famulus*) significa conjunto de esclavos. Ya en el modelo de familia romano se consideraba al ciudadano varón propietario de la esposa e hijos/as con derecho sobre su vida y muerte. Bajo esta cobertura familiar, la esposa estaba obligada a vivir bajo el control del marido, quien era propietario de sus

ingresos y descendencia, así como de la de los esclavos. Los principales rasgos de este modelo familiar romano se mantendrán a lo largo del Antiguo Régimen, reforzado por el carácter sacramental que le aporta el catolicismo.

En este modelo premoderno, la institución matrimonial, establecida partir del compromiso previo entre las familias de los contrayentes, cumplía la finalidad de asegurar la acumulación de bienes transmisibles hereditariamente. Las mujeres, aunque dependían social y económicamente del padre-patrón, también participaban en la producción de bienes y de la reproducción.

### **1.1. La Sagrada Familia**

A lo largo del Antiguo Régimen, y especialmente durante el siglo XIV, el matrimonio se «naturaliza» a través de su sacramentalización.

El Concilio de Trento (1545-1563) y la consecuente división de la Iglesia marcarán el inicio de la legitimación del casamiento como mandato divino, aunque no será hasta el siglo XVI cuando se establezca una doctrina y una lógica del matrimonio. De esta manera, los esposos tendrán como única finalidad la procreación y las prácticas sexuales se reordenarán. Las relaciones sexuales previas o fuera del vínculo matrimonial quedarán expresamente prohibidas y la virginidad será considerada la mayor virtud de toda mujer. Los teólogos protestantes rechazarán este carácter sacramental del casamiento, considerándolo una unión civil donde los cónyuges tienen como finalidad crear una «empresa familiar» – y en la práctica religiosa una «pequeña Iglesia» – en la que el marido y padre instruye a la esposa e hijos/as. Así, en el Antiguo Régimen el matrimonio, ya sea a como sacramento o como pacto civil, tendrá como objetivo la creación de una familia donde la mujer quedará subordinada al esposo. La familia pasa así a convertirse en la institución que contiene los discursos y leyes dictadas por la Iglesia y por el monarca, es decir, en el «corazón mismo de la sociedad» (Morant y Bolufer, 1998:43).

El carácter sacramental del matrimonio, y por extensión de la familia, continua hoy en día presente en la doctrina de la Iglesia católica. La Encíclica papal de 1930, la *Casti connubii*, reiteraba la importancia de una jerarquía basada en la familia y en las tareas

asignadas sobre la base de la misma. Pío XI se manifestaba así en contra del movimiento hacia la emancipación de la mujer considerándolo «antinatural», una perversión de la vida familiar que incluso debería llegar a considerarse delito, porque «la liberación de la mujer del cuidado de los niños y la familia le permite abandonarlos para seguir sus propias inclinaciones y participar en negocios e incluso en asuntos públicos» (*Casti Connubii*, p.37, citado en Cadwell, 1978:72).

En 1975, *La Sagrada congregación para la Doctrina* publicó la *Dichiarazione di circa alcune questioni etica sessuale*, que supuso una reubicación de la Iglesia católica en cuestiones relacionadas con el sexo. Además de confirmar la condena a las relaciones prematrimoniales y extramatrimoniales y cualquier forma de homosexualidad o de masturbación, el sexo era ahora sólo admisible cuando estaba vinculada a la posibilidad de reproducción, razón por la que mostraba su más profundo rechazo ante el uso de cualquier tipo de método anticonceptivos o interrupción del embarazo.

La lucha contra el aborto viene siendo en los últimos 40 años una de las principales batallas de la Iglesia católica en su defensa de lo que denomina «familia tradicional». Ejemplo de este posicionamiento son las recientes declaraciones del portavoz de la Conferencia Episcopal, Juan Antonio Martínez Camino, en las que afirma que todo aquel que «apoye, vote o promueva la reforma de la ley del aborto está en pecado mortal público y no puede ser admitido a la sagrada comunión» (Agencia EFE, 2009a). Ese mismo año el arzobispo brasileño José Cardoso Sobrinho, con el beneplácito del Vaticano, excomulgó a los médicos que practicaron un aborto a una niña de nueve años violada por su padrastro (Barón, 2009). La condena al aborto ha llegado incluso a ser utilizado por la Iglesia como argumento en defensa de la violencia de género, así el arzobispo de Granada, Javier Martínez, proclamaba que «la mujer que aborta mata a un niño indefenso y, por tanto, da a los varones la licencia absoluta, sin límites, para abusar de su cuerpo» (Cela, 2009).

Estos casos ilustran como el discurso patriarcal de la Iglesia a través de la defensa de la «Sagrada Familia», constituida y sacramentalizada en el Antiguo Régimen y la

consecuente defensa del sometimiento y violencia contra las mujeres, no ha sufrido variaciones importantes en los últimos cinco siglos.

## **1.2. Familia, Estado y ciudadanía**

Afirma Valcárcel (2009) que el liberalismo nunca planteó un individualismo extremo, sino que su verdadera visión era «cada individuo y su familia».

Mientras Rousseau (1762/2008) se limitaba a definir *la familia* como institución social, esto es, como pacto en el que las mujeres quedaban marcadas por la reproducción, Locke (1693/1986) añadía la importancia de la reproducción familiar para la transmisión de la herencia y la propiedad. Ambos consideran que sólo los varones tienen «naturalmente» las características de los seres iguales y libres y que, en consecuencia, las mujeres deben estar «naturalmente» subordinadas.

Con la aceleración de la industrialización, durante los siglos XIX y XX, los sindicatos comenzarán a reivindicar el *salario familiar*, demanda que se convertirá en uno de los ideales del movimiento obrero con la aprobación de las nuevas clases medias, ya que refuerza la idea de un modelo familiar en el que la esposa e hijos/as dependen económicamente del hombre, clave para el establecimiento del modelo familiar de proveedor universal. Pateman (1995) sostiene que la insistencia en el *salario familiar* fue una estrategia a través de la cual los varones excluyeron a las mujeres de numerosas áreas de trabajo remunerado, reforzando así la posición del marido como cabeza de familia. De esta manera, se establece una correlación entre la esfera doméstica y la esfera productiva, donde el padre de familia es el único vínculo y cuyo doble rol le confiere una posición de dominio. La mujer, en cambio, sólo se desarrolla en el ámbito doméstico-privado y es objeto de una doble dependencia: la de las leyes del mercado y la del salario familiar. La familia pasa así a ser una institución cerrada al espacio público, pero vinculada a la esfera productiva ya que depende de ella para su reproducción.

El surgimiento del pensamiento liberal individualista, junto a una moral burguesa y un capitalismo incipiente, dará lugar a una serie de discursos conservadores que advierten en estos cambios el peligro de la pérdida de la autoridad paterna. Así, August Comte (1844/1999), padre del positivismo, ve en el individualismo

revolucionario la posible destrucción de la familia como institución social. Coincidiendo con esta teoría de la «decadencia familiar», el sociólogo francés Frédéric Le Play (1871/2009) denunciará la intromisión del Estado en la autoridad paternal, y su sometimiento al control de la burocracia y de los legisladores.

Es en este contexto en el que nace una nueva ciencia: la *sociología de la familia*, cuyo principal representante, también francés Emile Durkheim (1895/1964), establecerá la primera clasificación partiendo de la definición de *familia* como sistema que se relaciona con otros sistemas, identificando así modelos familiares con modelos de producción.

A partir de las clasificaciones familiares de Durkheim, los teóricos funcionalistas definirán *la familia* según su finalidad o función social. Es el caso de los sociólogos Talcott Parsons y Robert F. Bales (1955/1995), quienes retomando la teoría de los sistemas de Durkheim consideran que los procesos de industrialización segmentan a la familia a través de dos procesos contiguos. En primer lugar, aislando a sus componentes en una red de parentesco y, después, reduciendo el tamaño del grupo doméstico a una *familia conyugal*. De esta manera, los roles masculinos y femeninos especializados contribuirán al mantenimiento del subsistema familiar en el seno del sistema social. El padre tendrá un *rol instrumental*, asegurando la relación con la sociedad y proveyendo a la familia de bienes materiales, y la mujer un *rol expresivo*, responsabilizándose de la vida afectiva familiar. Parsons y Bales describen así a la *familia nuclear*, como un subsistema autosuficiente en el que el padre y la madre no dependen de otros apoyos familiares exteriores.

Chodorow (1978) coincidirá con este diagnóstico al reconocer que la *familia nuclear* desempeña dos funciones principales en el desarrollo vital del individuo: la socialización de la infancia y la estabilización de la personalidad de los adultos, aunque se distancia totalmente de su interpretación. Mientras Parsons y Bales se muestran satisfechos con los resultados de este modelo, Chodorow denuncia que esta situación contribuye a reforzar la subordinación de la mujer. En esta misma línea, la socióloga estadounidense Verónica Beechey (1978) critica a los teóricos funcionalistas que, según ella, han subestimado la importancia de la mano de obra



femenina y del trabajo doméstico en sus estudios sobre las relaciones de producción. Es por lo tanto, y según la autora, una tarea urgente para el feminismo integrar un enfoque marxista del proceso de trabajo en el que se analice cómo la familia, principal unidad de consumo, es esencial para la circulación de los productos básicos en el modo de producción capitalista. Ahora bien, hablar simultáneamente de una perspectiva marxista y de género, requiere una revisión previa de las diversas interpretaciones de este «matrimonio mal avenido» (Hartmann, 1980).

En el *Manifiesto Comunista*, Marx y Engels (1848/2004) distinguen dos modelos de familia – destinadas ambas a la desaparición tras la revolución proletaria – la *familia proletaria* sometida al capitalismo, y la *familia burguesa* basada en el lucro y los privilegios. A pesar de que ambos autores muestren acuerdo al definir a la *familia* como una institución de carácter transitorio, será Engels (1884/1976) quien teorice sobre las relaciones conyugales como relaciones de mercado, identificando el interés del marido en la subordinación de su esposa con las ganancias que el capitalista obtiene en su relación con el proletario.

A partir de esta propuesta, la feminista radical Shulamith Firestone (1976) analiza cómo la psicología del poder patriarcal subordina y controla a las mujeres en la *familia biológica o nuclear* que constituye en sí misma una distribución de poder intrínsecamente desigual. La solución reside, según la autora, en acabar con la *familia biológica* que es la que estructura y define las relaciones de poder, patriarcales y capitalistas. Amorós (2005a:86) critica esta propuesta definiéndola como «la maniobra del operador RE» ya que, como demuestra, donde Engels dice «producción» Firestone dice «re-producción», limitándose a cuestionar la *familia nuclear* como lugar de desigualdad y subordinación, sin reflexionar sobre el significado de la *familia* como institución esencialmente patriarcal.

Christine Delphy (1982), en cambio, define la institución familiar como una unidad de producción basada en la explotación de sus miembros por el cabeza de familia. Considera, desde una perspectiva marxista, que existe un «modo de producción doméstico» en el cual lo que producen las mujeres dentro de las familias no tiene valor de uso ni de cambio, debido a la relación de explotación que el *pater-familias*

establece con el resto de los miembros. Por su parte, Pateman (1995), critica esta analogía entre la relación de subordinación de la esposa al marido y la relación entre trabajador y capitalista, ya que, erróneamente, equipara el trabajo de la mujer dentro del hogar con el trabajo remunerado que se realiza en el espacio público.

El problema central radica, según la filósofa feminista Sandra Harding (1981), en que la teoría marxista divide las relaciones sociales en dos categorías mutuamente excluyentes: las relaciones económicas, y todas las demás relaciones sociales. En consecuencia el análisis sobre las relaciones de producción es «ciego al sexo», razón por la cual Hartmann (1980) insiste en interpretar la división sexual del trabajo en las sociedades occidentales contemporáneas como resultado de un largo proceso de interacción entre patriarcado y capitalismo.

### **1.3. Familia y división sexual del trabajo**

En el Estado moderno el mercado laboral no prescindirá totalmente de las mujeres, sino que recurrirá a ellas de forma intermitente y en momentos y sectores concretos. Así, por ejemplo en épocas de grandes convulsiones bélicas se reclamará la fuerza de trabajo femenina, mientras que en los momentos de paz se las volverá a relegar al ámbito reproductivo, empleando para ello estrategias de subordinación y dependencia. Entre estas estrategias, Amorós (2005b) destaca la que ella denomina *efecto ratonera*. Según la filósofa feminista, las mujeres están gravadas con un *impuesto reproductivo* que las hace entrar «cojas» en el mercado laboral, fomentando así su posición de dependencia en la familia. Amorós retoma aquí el concepto de *impuesto reproductivo* de Ingrid Palmer (1991), según el cual el trabajo no remunerado que las mujeres realizan en los hogares es el resultado de un pacto patriarcal acordado tras la Segunda Guerra Mundial – tanto por la derecha como por la izquierda – en el que se consagra al varón como proveedor económico universal de la familia y a las mujeres como cuidadoras domésticas.

La feminista socialista Anna Jónasdóttir (1993) añade que bajo la explotación económica y doméstica subyace otro tipo de explotación que proporciona elementos explicativos de este *impuesto reproductivo*: el amor. Según la autora, en la familia, los varones se apropian de los poderes de cuidado y amor de las mujeres sin devolver

equitativamente aquello que han recibido, de manera que controlando y explotando el amor extraen una «plusvalía de dignidad genérica». Recuperando la teoría que Beauvoir (1949/1986b) según la cual el amor al marido y a los hijos es, en realidad, una relación de servidumbre y dependencia, Jónasdóttir asegura que la organización de la sexualidad en nuestras sociedades radica en la autoridad que se le otorga a los hombres a través del «poder del amor», explotando así la necesidad que las mujeres tienen de amar y ser amadas.

Por otro lado, Janet Sayers (1982) en su estudio sobre el poder de la biología en la discriminación de las mujeres, examina cómo la esencia del razonamiento patriarcal se fundamenta en la teoría biologicista según la cual la igualdad entre sexos sólo puede lograrse a costa del daño a las funciones reproductivas de la mujer. Sayers examina cómo en los últimos cien años los argumentos pronatalistas en relación con la participación de las mujeres en la educación superior y en la fuerza de trabajo, han asegurado el mantenimiento de una élite de poder educativa e industrial eminentemente masculina.

Por consiguiente, el pretexto expuesto para justificar el hecho de que las mujeres tengan una menor presencia en los puestos jerárquicos más elevados es que sus maternidades son incompatibles con los puestos de responsabilidad, y que estarían demasiado ocupadas con la conciliación entre su vida familiar y su vida profesional.

Geneviève Fraisse (2003) considera que esta división sexual del trabajo, siempre falseada, responde básicamente a dos evoluciones: una de orden moral y otra política. En cuanto a la primera, la filósofa francesa sostiene que «la moralidad» que rodea hoy a la maternidad queda fuera del campo semántico que caracteriza a la industria, al comercio, al trabajo asalariado individualizado y a todo aquello relacionado con las tareas sociales.

En cuanto a la evolución política, la participación del Estado a través de las «políticas de conciliación» no hace más, señala Fraisse, que reforzar esta división sexual del trabajo. Se trata, señala la autora, de una cuestión de rivalidad entre sexos, caracterizada por dos aspectos. Por una parte por la *competencia en el trabajo*, según

la cual las mujeres cometen una falta moral o política al competir con los hombres en el mercado laboral. Y por otra, por la *pretensión de un poder* que se da por hecho que las mujeres no desean y que se basa en el enunciado aristotélico de que la autoridad es cosa de hombres. Sobre esta cuestión, Valcárcel (1991) reflexiona sobre cómo la herencia de una tradición ilustrada que define el *poder* como poder político-económico ha dado lugar a que los conceptos de *ética* y *poder* aparezcan enfrentados. Rechazando esta dicotomía, la autora reivindica el reconocimiento de actos de resistencia al poder, como un poder mismo dotado tanto de discurso como de práctica éticas.

En definitiva, según Fraisse, *la competencia profesional y el poder simbólico* son dos componentes de una rivalidad entre sexos impensable. En este sentido, la socióloga venezolana Evangelina García Prince (2003) observa cómo el poder simbólico actúa sancionando la capacidad de competir y la autoridad en el mercado de trabajo de las mujeres, a través de al menos 5 mecanismos de exclusión institucionalizados. En primer lugar el *techo de cristal*, concepto desarrollado por Mabel Burin:

Una superficie superior invisible en la carrera laboral de las mujeres, difícil de traspasar, que les impide seguir avanzando. Su carácter de invisibilidad está dado por el hecho de que no existen leyes ni dispositivos sociales establecidos ni códigos visibles que impongan a las mujeres semejante limitación, sino que está construido sobre la base de otros rasgos que, por su invisibilidad, son difíciles de detectar (Burin, 1996).

En segundo lugar, utilizando el símil de la *pared de cristal*, García Prince habla de las prácticas de discriminación indirecta que impiden a las mujeres transitar por las vías establecidas en la línea de mando y que las excluyen a través de «paredes normativas». En tercer lugar habla del *ghetto de terciopelo* o *ghetto de poliéster*, para identificar áreas de desempeño profesional y ocupacional que incrementan su población femenina o se «feminizan» con una consecuente disminución de la calidad, salarios, condiciones laborales y posibilidades de ascenso. Un cuarto mecanismo es, según la autora, el *suelo pegajoso*, idea que hace referencia a las obligaciones y exigencias que reciben las mujeres desde el ámbito familiar, lo cual genera dificultades y culpabilidades por el abandono de la esfera doméstica. Por último,

retomando el término acuñado Deborah Tannen (1995), habla del *muro de palabras*, estilos conversacionales diferentes y que conduce a que las formas en las cuales las mujeres se expresan, les hagan parecer menos valiosas, menos preparadas, menos aptas o menos competentes para situarse en puestos de responsabilidad.

De manera que la división sexual del trabajo se fundamenta, entre otros principios, en que la mujer no puede tener autoridad sobre los hombres, argumento que justifica que deban permanecer entregadas al espacio privado, doméstico y de la reproducción, donde se perpetúa lo que, Bourdieu denomina la *lógica de la economía de los bienes simbólicos*:

La división sexual de las tareas, inscrita en la objetividad de las categorías sociales directamente visibles, y la estadística espontánea, a través de la cual se forma la representación que cada uno de nosotros tiene de lo normal, les ha enseñado (a las mujeres) que, como dice una de ellas en una de esas magníficas tautologías donde se enuncian las evidencias sociales, «en nuestros días no se ven muchas mujeres trabajando en oficios de hombre» (Bourdieu, 2000:118).

Algunos datos que pueden ayudar a ilustrar esta idea son los recogidos en el último *Informe sobre igualdad entre las mujeres y los hombres* presentado por la *Comisión Europea* de marzo de 2009, según el cual en toda la Unión Europea (UE) las mujeres ganan por término medio un 17,4 % menos que los hombres. A pesar de que el nivel de empleo de las mujeres ha aumentando en los últimos años, las mujeres aún trabajan por horas con más frecuencia que los hombres (un 31,2 % frente a un 7,7 %) y predominan en los sectores con salarios más bajos (más del 40 % de las mujeres trabajan en la sanidad, la educación o la administración pública, el doble que los hombres), al mismo tiempo que representan el 59 % del total de las licenciaturas universitarias (Parlamento Europeo, 2009).

Concretamente en España, las mujeres dedican el triple de tiempo que los hombres a las denominadas «tareas domésticas», esto es, en torno a 5 horas diarias de cuidado, limpieza, crianza, y gestión del hogar, frente a apenas una hora y media que destinan los hombres (Arranz et al., 2008). Los españoles se sitúan en la última posición entre los países de la UE en lo que se refiere a la participación en el

trabajo doméstico. Según datos del *Eurobarómetro* de 1991, España es el país donde la proporción de hombres casados o viviendo en pareja que no realizan ninguna tarea doméstica es más alta, un 76,6% cuando responden ellos, un 79,7% cuando responden ellas (citado en Tobío, 2005:15).

En cuanto a la opinión de la sociedad española sobre el reparto del trabajo y la crianza, el *Barómetro del Centro de Investigaciones Sociológicas* (CIS, 2010) muestra cómo ante el dilema de que uno de los dos miembros de la pareja tenga que trabajar menos horas para ocuparse de las labores domésticas y de la descendencia, el 45,7% de los/as encuestados/as afirmaban que ese miembro de la pareja debería ser la mujer; frente al 20,9% que optaba por «cualquiera, indistintamente» y un 10,2% que opinaba que «quien tuviera el trabajo peor remunerado».

Pero esta división sexual del trabajo no es exclusiva de la sociedad española sino que se evidencia en todas las sociedades occidentales. Un reciente estudio elaborado por la Universidad de Islandia muestra cómo la mayoría de las mujeres de los países nórdicos expresan el conflicto que les supone el derecho y deseo de independencia y liberación frente a la responsabilidad de apoyar a la familia. Situación que, según la directora del estudio, la socióloga Guðbjörg Linda Rafnsdóttir (2010), se ve fomentada por unas políticas e instituciones públicas que definen a las mujeres como miembros de la familia en vez de como individuos autónomos.

En resumen, la división sexual del trabajo es parte fundamental de la conformación del Estado moderno desde su origen, por lo que no es de extrañar las políticas familiares de los países occidentales estén más interesadas en retirar a las mujeres de la actividad laboral para que se dediquen a la crianza de los hijos, que en compatibilizar y repartir responsabilidades. Como veremos a continuación, las políticas familiares España a lo largo del siglo XX, han estado determinadas por su finalidad natalista.

## **2. Las Políticas familiares en España**

Podemos resumir las políticas familiares en España a lo largo del siglo XX en tres períodos. Una primera etapa, desde finales del siglo XIX, donde la legislación en materia de protección a la maternidad, especialmente en los espacios de trabajo, se

producirá junto a la normativa que reconoce el derecho de las mujeres a la participación política. Este debate se verá truncado con la guerra civil y el franquismo, período en el que no sólo se retrocederá en materia de igualdad, sino que la maternidad pasará a ser el destino único y último de todas las españolas – salvo el de las monjas – junto al rechazo a cualquier expresión o ideología que cuestione el binomio mujer-madre. En un tercer período, tras el franquismo hasta hoy, nos situamos en el contexto de una sociedad de consumo, en el que el debate principal gira en torno a la noción de «nuevas familias» y donde las políticas familiares tienen básicamente una vocación pronatalista. Antes de entrar en materia, revisemos brevemente en que se fundamenta este interés de los Estados modernos por aumentar la población potenciando la natalidad.

## **2.1. Estado y natalidad**

Señala Bourdieu (2000) que los Estados modernos han inscrito en el derecho de la familia, y muy especialmente en las reglas que regulan el estado civil de los ciudadanos, todos los principios esenciales de la visión androcéntrica. La ambigüedad esencial del Estado reside, según el autor, en el hecho de que reproduce en su propia estructura el conflicto entre su «mano derecha», es decir, los ministerios financieros y su «mano izquierda», abierta al gasto social. En esta división las mujeres quedan definidas en el Estado social como responsables y destinatarias privilegiadas de sus atenciones y de sus servicios. Es en esta «mano izquierda», y especialmente en el período entre guerras, cuando se formulan las incipientes políticas familiares y en concreto las primeras medidas pronatalista europeas dirigidas a las mujeres.

Las preocupaciones por la caída de la tasa de natalidad comienzan con el elevado número de víctimas de la Primera Guerra Mundial y, se acentúa aún más, ante la vertiginosa caída con la crisis de los años 30. Así, como muestra el estudio de Brian Mitchell (1975), en 1933 la tasa de natalidad de muchos países europeos descendió hasta niveles históricos, como en el caso de Suecia con 13,7 nacidos por cada 1000 habitantes, Inglaterra con un 14,4‰ o Alemania con un 14,7‰. Esta situación derivará en la aplicación de medidas dirigidas a fomentar la natalidad que variarán según el tipo de régimen político. Gisela Bock y Pat Thane (1996), distinguen por una parte las medidas «rigurosas o extremas», donde se situarían la España franquista, la

Alemania nazi y la Italia fascista, y por otra las tendencias «más moderadas» de Gran Bretaña y Escandinavia. En cuanto al primer modelo, las tres dictaduras asentarán sus discursos fortaleciendo la autoridad masculina dentro de la familia e identificando la paternidad con virilidad: «Quien no es padre, no es hombre», afirmaba Mussolini en 1928 (citado en Bock y Thane, 1996:42).

Por lo tanto, el siglo XX se caracterizará, como describen Barbara Ehrenreich y Deidre English (1989/2010:258), por ser el «siglo del niño». La necesidad de aumentar la población dará lugar a una exaltación de la infancia. El niño se convertirá ahora el fundamento de la familia, la piedra angular del hogar, el único miembro de la familia verdaderamente preparado (por su inexperiencia) para el torbellino tecnológico del mundo exterior. Con esta nueva definición la maternidad ya no será sólo una condición biológica o un trabajo de media jornada, sino una «noble vocación», que en nuestro país se verá además reforzada por una ideología católica que ve en toda mujer a una *Mater dolorosa*.

## **2.2. 1900-1939: igualdad sexual o protección familiar**

A finales del siglo XIX y principios del XX las características del proceso de industrialización en España, la debilidad de la burguesía industrial y el desigual desarrollo económico del país, repercutirán en la situación laboral de la mujer cuya incorporación al proceso productivo sufrirá un considerable desfase respecto al resto de los países del entorno. A esto hay que añadir la postura conservadora de una Iglesia poderosa que defendía una rígida división de esferas, considerando la incursión de la mujer en el ámbito laboral como un acto «antinatural» y una alteración de su gloriosa misión de madre y «ángel del hogar».

A medida que avanza el siglo XX, y frente al hecho evidente de una creciente mano de obra femenina, se introduce en el debate la aceptación del trabajo extradoméstico en determinadas circunstancias. El trabajo asalariado femenino es considerado ahora como un trabajo secundario, transitorio, sustitutivo o complementario del trabajo masculino, destinado a atender gastos no indispensables y a elevar el nivel de vida o adquirir algún artículo de lujo. Junto a esta definición, la convicción del bajo nivel de rendimiento laboral y del absentismo laboral debido a la maternidad de las mujeres,



serán las razones añadidas a la argumentación de una distribución sexual de los puestos de trabajo y a unas pésimas condiciones laborales para las trabajadoras (Nash, 1983).

En cuanto a la legislación en materia de prestaciones a la maternidad, mientras en Europa las primeras disposiciones legales ya se habían aprobado a finales del siglo XIX, en España no será hasta los años 30 cuando se comience a regular las primeras leyes sobre seguros de maternidad para trabajadoras, pero el debate sobre estas medidas se realizará al margen de las propias afectadas, y con la frecuente oposición de maridos y empresarios. En opinión de Mónica Moreno y Alicia Mira (2005), esta primera protección a la maternidad modificó las relaciones entre los sexos y permitió a las madres no depender enteramente del salario de los hombres, a pesar de que a largo plazo dificultó su integración en el mercado de trabajo.

En estas primeras décadas del siglo XX, el discurso pronatalista y promaternal impulsado por el Estado entra en contradicción con los cambios sociales y culturales de la época como la urbanización, la secularización, el comienzo del uso de anticonceptivos o la reducción del tamaño de las familias (Nash, 2000). De esta manera la medicina jugará un papel decisivo en la elaboración de estos discursos promaternales al redefinir la maternidad como deber social femenino, consolidando así la gradual apropiación masculina de la maternidad biológica.

Es en esta época, durante los años de la Dictadura de Primo de Rivera y de la II República, cuando el *eugenismo* alcanzó su mayor difusión. El *movimiento eugenésico* fue una corriente reformista encabezada por médicos y juristas, que defendían la mejora de la raza a través de medidas como el «matrimonio eugenésico», los controles médicos prematrimoniales e incluso la esterilización. Las teorías eugenésicas fueron apoyadas por gran parte del movimiento anarquista, que veían en el control de la natalidad la solución al futuro de superpoblación que auguraban las teorías malthusianas. Los neomalthusianos anarquistas defendieron también la reducción de los nacimientos como una forma de resistencia política frente al capital y la guerra, refiriéndose continuamente a la negativa a producir «carne de cañón, de lupanar, de presidio y de fábrica» (Andrés, 2006:48).

Los feminismos españoles de principios de siglo XX centraron su crítica en el sometimiento al varón sin prestar especial atención a la cuestión de la maternidad. Las feministas influidas por el anarquismo defendían un nuevo tipo de mujer rebelde e «indomable», emancipada del varón pero definida en el marco maternal. Así, la anarquista Federica Montseny describía a la mujer sin hijos como: «un árbol sin frutos, rosal sin rosas» (citado en Tavera, 1994:318).

Las feministas socialistas, en cambio, mostrarán más interés por la cuestión del control de natalidad. Una joven Hildegart Rodríguez (1933/1978), secretaria de la *Liga Española por la Reforma Sexual*, analizará en sus artículos sobre la utilización de anticonceptivos cómo la maternidad no deseada oprime la libertad de la mujer.

En 1918 se crea la *Asociación Nacional de Mujeres Españolas* (ANME), por la que pasarían feministas históricas como Clara Campoamor o Victoria Kent. Aunque se presentaban como una organización de centro, ANME era una asociación bastante conservadora, católica y nacionalista, como se detecta en los dos primeros artículos de su programa: 1º «Oponerse por cuantos medios estén al alcance de la Asociación, a todo propósito, acto o manifestación que atente contra la integridad del territorio nacional» y 2º «Procurar que toda madre española, en perfecto paralelismo con la maestra, inculque en el niño, desde la más tierna infancia, el amor a la madre patria única e indivisible»<sup>6</sup>. *Maternidad y patria* eran, por tanto, los objetivos que debían primar en la vida de la mujer española. Si bien es cierto que desde la ANME se apoyaba el sufragio femenino, nunca se mencionaron cuestiones como el divorcio, el aborto o la libertad sexual (Nash, 1994).

En definitiva, el incipiente feminismo español se centró en el reconocimiento de los derechos sociales como los seguros de maternidad, el derecho a ejercer profesiones o a protegerse contra violencia, pero los derechos políticos quedaron fuera de sus agendas. Se trataba, por lo tanto, de un feminismo social que, partiendo del discurso de la diferencia natural entre sexos, defendía el ideal de la domesticidad y la maternidad.

---

<sup>6</sup> El programa completo de la ANME está publicado en *Influencia del feminismo en la legislación contemporánea* de María Espinosa, Madrid: Editorial Reus (1920:23-29) y reproducido íntegramente por Geraldine Scanlon (1986) en *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*.

Con la proclamación de la II República, se aprueba la reforma de la Ley electoral y con ella se reconoce el derecho de sufragio pasivo para las mujeres. Tres meses después, se aprueba un proyecto de Constitución que se muestra reticente con la cuestión de la igualdad entre sexos, así en su artículo 25 recogía: «No podrán ser fundamento de privilegio jurídico: el nacimiento, la clase social, la riqueza, las ideas políticas y las creencias religiosas. Se reconoce en principio la igualdad de derechos de los dos sexos» (citado en Scanlon, 1986:263). La diputada radical Clara Campoamor protestó por el reconocimiento de esa igualdad «en principio» y logró la modificación del artículo y la incorporación de la cuestión sexual en los mismos términos que la raza, la clase social o la opción religiosa.

La politización de la vida pública durante el periodo 1931-1936 tuvo una traducción ambigua en las relaciones entre identidad femenina y maternidad. El derecho de voto no se tradujo en una integración de la mujer en la política, pero sí en la pretensión de instrumentalizar el sufragio femenino por medio de una propaganda electoral que, tanto desde la izquierda como desde la derecha, mostró a la mujer en función de su papel de madre, hija o esposa (Nash, 1988).

En 12 de marzo de 1932 se aprueba la Ley de divorcio. En 1931, en Europa, había pocos países en los que no se pudiera obtener el divorcio y España e Italia eran las dos excepciones. La Iglesia no tardó en reaccionar ante estas nuevas políticas que consideraba peligrosas y hubo una importante movilización femenina católica. La extrema derecha, por su parte, veía en la República el comienzo de una época revolucionaria en la que iba a ser destruidas las virtudes tradicionales de la mujer como madre y esposa (Moreno y Mira, 2005).

El 17 de julio de 1936, un golpe militar encabezado por el sector más conservador del ejército dará lugar a un conflicto bélico que finalizará en 1939. Durante la guerra, se retoma la figura simbólica de la madre combativa que lucha para que sus hijos tengan un futuro mejor, con la contradicción que suponía ensalzar el cuidado maternal mientras se exigía, la entrega de los hijos para el frente. Se utilizó así el prototipo femenino tradicional para proyectar un nuevo estatus social de la mujer-madre patriótica y progresista. Explica la historiadora Geraldine M. Scanlon (1986) cómo

durante la guerra civil se «cortejó» a la mujer más que nunca. El bando republicano, que había permitido la práctica del control de natalidad e incluso legalizado temporalmente el aborto en Cataluña, mantuvo intactos los mecanismos dirigidos al mantenimiento de la diferencia entre los sexos. Muy pocas mujeres tenían acceso a la vida pública y política, y, pese a las reformas legislativas, la discriminación salarial y la segmentación profesional continuaron siendo los principales rasgos del empleo femenino.

En cuanto al bando nacional, el modelo de mujer proclamado fue el de la esposa y madre tradicional, aunque también tomaron protagonismo dos nuevas figuras: *la monja* y *la enfermera*. La quema de conventos y las torturas y violaciones a monjas por milicianos republicanos fueron las imágenes más reivindicadas en el bando nacional. En cuanto a *la enfermera*, su descripción estaba repleta de calificativos maternales: «excelencia bondadosa», «tesoro inagotable de dulzura», «cara perfecta», «espíritu sereno y alegre», todo ello aderezado con una inmensa capacidad de ternura, que en ocasiones rozaba lo celestial: «vírgenes, mujeres de Santa Fe, beatitud indecible, en sus facciones el privilegio angelical, halo de santidad en la noble expresión» (Andina, 2004:65).

El final de la contienda supone el fin de los avances conseguidos por la mujer durante la República (el divorcio, el voto, el aborto...). Entra en vigor el *Código Civil de 1889* y se promulgan leyes que prohíben el trabajo de la mujer, al tiempo que se exalta la maternidad y los valores femeninos de abnegación y sacrificio.

### **2.3. Pronatalismo franquista**

A pesar de no contar con datos estadísticos fiables se deduce que durante la guerra y la postguerra, como en cualquier conflicto bélico y post-bélico, el número de nacimientos descendió notablemente y las tasas de mortalidad infantil se dispararon. Desde el gobierno franquista se atribuiría esta caída de la natalidad a la época republicana que había fomentado una «degeneración moral» al promover la anticoncepción y el aborto, por lo que era necesario actuar condenando a las mujeres que se «desviaban de sus funciones naturales y deberes sociales al aceptar la planificación familiar» (Paterna y Martínez, 2005:96).

Los políticos franquistas señalarán, como una de las causas de la reducción de la población, las teorías eugenésicas neomalthusianas defendidas por los anarquistas. Curiosamente estas críticas no incluirán a los científicos y jueces del movimiento eugenésico, ya que muchos de ellos se unieron a la causa franquista. Como el coronel y psiquiatra Antonio Vallejo Nájera, en cuyas obras publicadas durante los últimos años de la contienda – *Eugenesia de la Hispanidad y regeneración de la raza* (1937) y *Política racial del Nuevo Estado* (1938) – defendía un programa de «higiene racial», basado en el pronatalismo, que ayudara a preservar la raza blanca. Nombrado jefe de los Servicios Psiquiátricos Militares, en 1938 llevó a cabo un estudio sobre la malformación del marxismo en los prisioneros de guerra republicanos, en el que afirmaba que las mujeres republicanas tenían sentimientos patológicos y que al romper los frenos sociales eran crueles por faltarle inhibiciones inteligentes y lógicas (Pons, 2004).

También los sociólogos más cercanos al régimen, como el demógrafo Severino Aznar (1943), defenderán las acciones pronatalistas como uno de los pilares básico para el desarrollo político y económico del país. La principal institución para la producción normativa en materia de natalidad será el *Centro de Investigaciones del Instituto Balnes de Sociología*, fundado en 1944 con la finalidad de diseñar y evaluar las políticas de población.

Las políticas pronatalistas durante el régimen franquista comenzarán con la penalización del aborto y los anticonceptivos. La ley franquista contra el aborto de 1941 sancionaba duramente a los farmacéuticos, médicos abortistas y, con sentencias más leves, a las mujeres involucradas. Esta ley tenía sus atenuantes, «situaciones especiales», como era el caso de las mujeres solteras embarazadas, a las que se les permitía abortar para evitar la «deshonra» y mantener el orden familiar. Así, *la familia* es elevada a la condición de institución esencial sobre la que descansaba todo el orden social. Se promulgaron leyes para revocar la legislación republicana sobre el matrimonio civil y el divorcio, alentando un modelo de «familia cristiana» fundamental para el crecimiento demográfico. El pronatalismo y la promoción de la familia quedaban así íntimamente conectados a través de una nueva legislación que contemplaba la concesión de subsidios familiares, ayudas a la natalidad y premios a

las familias numerosas. En 1938 se introduce la figura del *subsidio familiar*, recibido únicamente por el jefe de familia, y se aumenta el salario de los trabajadores (hombres) casados de forma proporcional al número de hijos, mientras el trabajo remunerado de la mujer se penaliza con la suspensión de cualquier ayuda económica al contraer matrimonio (Paterna y Martínez, 2005).

La capacidad reproductora de las mujeres será, en la ideología franquista, la clave para poner freno a la degeneración nacional, excluyendo cualquier otro proyecto vital, excepto el religioso. La Iglesia apoyará abiertamente las políticas en materia de procreación y maternidad, integrando los dictados del discurso pronatalista. La maternidad expiaba a la mujer de su contenido lascivo e impuro dotándola de un favor divino que incluía dolor y el sacrificio (Roca i Girona, 1996).

A pesar de que estas políticas afectaban directamente a la vida de las mujeres, ellas no tenían posibilidad de opinar o participar en su diseño. Las mujeres sólo podían reunirse en torno a una organización: *La Sección Femenina* – rama femenina de *La Falange* –, una de las instituciones que participó de manera más activa en la tarea de fomentar el pronatalismo. *La Sección Femenina* impulsaba el matrimonio y la familia, estableciendo un *Servicio Social de la Mujer* obligatorio que formaba a las mujeres jóvenes durante un período de 6 meses en temas relacionados con la maternidad, el hogar y la doctrina política. En esta misma línea, *La Obra de Madres para la Educación Nacional* (OMEN), principal organización dirigida a mujeres adultas y con un fuerte componente católico, concedía premios a familias numerosas y ayudas a madres y niños del medio rural.

Cuando en 1958 se modifica el Código Civil, las mujeres sólo obtuvieron el derecho a la *patria potestad* de los/las hijos/as en caso de viudedad (aunque volvieran a casarse), pero no se abolió la *potestad marital* que autorizaba al marido a corregir a la esposa y obligaba a ésta a obedecerle, ni la obligatoriedad de seguirle a donde él quisiera fijar su residencia, ni el hecho de que el marido fuera el único representante legal de su esposa. Por poner un ejemplo comparativo, desde 1910 en la mayoría de los estados de Estados Unidos, las agresiones a las mujeres ya se consideraban como causa de divorcio (Paterna y Martínez, 2005).

La *Ley de Derechos Políticos, Profesionales y Laborales de la mujer* de 1961 supondrá un punto de inflexión. En su primer artículo, la ley reconocerá los mismos derechos a las mujeres que a los hombres para el ejercicio de toda clase de actividad política, profesional y de trabajo, sin más limitación que las «establecidas por la presente ley», a saber, las Fuerzas Armadas, la carrera judicial y todos aquellos trabajos considerados «penoso, peligrosos o insalubres». La característica más sorprendente de este cambio de actitud respecto al rol social de la mujer fue el reconocimiento legal de la noción de «mujer trabajadora», en un régimen que desde sus inicios había estado dedicado a «liberar» a la mujer del trabajo. A pesar de que este discurso oficial suponía un cambio más aparente que real, contribuyó a la incorporación de la mujer al trabajo y al sistema educativo. Sin embargo, y de forma paralela, pervivía el modelo tradicional de mujer dedicada a la maternidad y al trabajo doméstico. Estas modificaciones perseguían, como señala Scanlon (1986), mantener un modelo tradicional de la *mujer-madre* e incorporarlo a un nuevo orden económico «moderno» basado en una incipiente economía de consumo. De manera que estas modificaciones permitieron explotar el potencial económico de las mujeres, al tiempo que les negaba su participación y reconocimiento como ciudadanas.

Resumiendo, las políticas familiares y las distintas regulaciones de la dictadura franquista conformarán un modelo de *mujer-madre*, abnegada y sacrificada, al tiempo que la condena a ser una menor de edad si se casaba, y prácticamente a no existir si no lo hacía.

Esta negación de derechos y exaltación de la maternidad en el discurso político religioso se mantendrá a lo largo de los 40 años de dictadura, hasta a la década de los 70 y el inicio de un aperturismo democrático que, si bien se caracterizará por períodos de avance en materia igualdad, mantendrá intacto su discurso pronatalista basado en *la familia* y en la concepción de la madre cómo principal responsable en la crianza de los hijos.

#### **2.4. Democracia y «nuevas familias»**

Si la segunda mitad de los 70 se caracteriza por el reconocimiento a la participación en el espacio público y la despenalización de los anticonceptivos, la cuestión de la

natalidad será una preocupación común de todos los gobiernos democráticos, que quedará expresada en una producción legislativa en la que no sólo no se cuestiona, sino que se refuerza la institución familiar en todas sus variantes.

#### *2.4.1. Derechos y despenalización*

En 1975 se abre un nuevo período político dirigido a la consolidación de un orden democrático basado en una monarquía parlamentaria. Tres años después se aprueba en Cortes y se ratifica a través de referéndum una nueva constitución, cuyo artículo 14 reconocerá la igualdad jurídica de la mujer. En marzo de 1980 la aprobación del *Estatuto de los Trabajadores* añadirá el «principio de no discriminación por razón del sexo» (artículo 4); el de «no discriminación en las relaciones laborales» (artículo 17) y de «igualdad de remuneraciones» (artículo 28).

En cuanto a la regulación de la maternidad, el artículo 39.2 de la nueva constitución hará especial referencia a la protección maternal «cualquiera que sea el estado civil» de la madre. Ese mismo año también se despenaliza el adulterio femenino, aunque tendrán que pasar aún tres años para la aprobación de la ley que regule el divorcio, en la que se reconocerá la igualdad de responsabilidades para los dos esposos respecto al cuidado de los hijos, lo cual supondrá una importante modificación de la cláusula de la *patria potestad paterna* vigente hasta entonces.

Deberán pasar aún 5 años más, 10 desde el fin de la dictadura, para que a través de la Ley orgánica 9/1985 se despenalice el aborto en tres supuestos: grave peligro para la salud psíquica y física de la mujer, violación, o alta probabilidad de que el feto sufra graves taras físicas o psicológicas.

En cuanto a la situación demográfica, en 1974 España registraba una de las tasas de natalidad más altas de su historia con un total de 688.711 nacimientos, aunque a partir de ese momento la cifra irá descendiendo hasta llegar a casi la mitad en 1998 con 361.930 nacimientos<sup>7</sup>. Este descenso está claramente relacionado con los cambios legales de la época, especialmente la despenalización del aborto y del uso y acceso a anticonceptivos. La historiadora feminista, Pilar Folguera (1988) añade más causas

---

<sup>7</sup> Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE).



como: la crisis económica, el alto costo de los hijos, el cambio en la situación de la mujer al incorporarse al trabajo, la independencia jurídica, el deseo de autonomía económica y afectiva... un cambio general de mentalidad en las mujeres que veían ahora reconocidos parte de sus derechos. Por otro lado, Rosa Conde (1982), en su análisis sobre el cambio estructural de la familia en España, considera que la salida de la mujer al mercado de trabajo se produjo en un momento en que las condiciones familiares no se habían modificado y continuaban siendo básicamente tradicionales. De manera que el despegue de las tasas de actividad femeninas no se correspondió con cambios sustanciales dentro de la organización familiar. Además, considera la autora, fueron dos las principales causas que motivaron la incorporación de la mujer al mercado laboral: la presión económica del bajo nivel de renta para las capas menos favorecidas y la influencia de la publicidad en el consumo para las clases medias. En consecuencia, señala Conde, la segregación de roles en función del sexo no supuso un cambio radical para las mujeres ya que el dominio del varón en todos los ámbitos continuó siendo muy superior que en el resto de Europa. Por lo que se deduce que durante estas primeras décadas de democracia, no fueron las transformaciones familiares las que permitieron un cambio en el rol femenino, sino que fue el nuevo papel económico de la mujer el que impulsó cambios en la familia.

#### *2.4.2. Panorama actual*

Hoy las mujeres españolas retrasan cada vez más el momento de tener hijos, tendencia que se ha ido agudizando en los últimos tiempos hasta situar la edad media de las primerizas en 31,06 años, un máximo histórico que se registró entre enero y junio de 2010, periodo en el que además la natalidad cayó un 3,2% hasta situarse en una tasa de 10,57 nacimientos por cada mil habitantes, la más baja del último lustro<sup>8</sup> (Europa Press, 2011a y 2011b).

España tiene actualmente unas tasas de fecundidad tan bajas que, de continuar con esta tendencia, a final de siglo la población podría llegar a reducirse en 10 millones de personas. Si esta tendencia continúa en el año 2060, la población mayor de 65 años constituiría un 32,3% (frente al 16,6% en 2008) y los mayores de 80 años representarían 14,5% (4,6% en 2008), y todas estas estimaciones son anteriores a la

---

<sup>8</sup> Datos del INE, 1er semestre de 2010.

actual crisis económica. Esto significa que estamos situados por debajo del «índice de reemplazo» (Morán, 2010b). La preocupación de los gobiernos sobre esta cuestión se centra principalmente en la viabilidad del mantenimiento del sistema público de pensiones. Se teme que pueda colapsarse el sistema de la Seguridad Social, al mantener un número alto de pensionistas con una escasa población joven productora. En las dos últimas décadas los distintos gobiernos se han preocupado por instaurar leyes pronatalistas, cuyas líneas de acción se han centrado principalmente en las ayudas económicas y deducciones fiscales.

A finales de los 90, durante la legislatura del Partido Popular, se aprueba la *Ley 39/99 de conciliación de la vida familiar y laboral de las personas trabajadoras*, que consistía básicamente en deducciones fiscales para las mujeres trabajadoras que tuvieran hijos. Las políticas natalistas de este gobierno se centraron más en las desgravaciones fiscales que en el gasto social directo. Así, por ejemplo se aprueba la *Ley 46/2002*, conocida popularmente como «la ley de los 100 euros», a través de la cual se reforma parcialmente el Impuesto sobre la renta de las personas físicas (IRPF) y se introduce una modificación para que las mujeres con hijos menores de tres años, que realizaran un actividad por cuenta propia o ajena, tuvieran derecho a percibir una cantidad de 100 euros mensuales en concepto de deducción del mencionado impuesto.

En 2007, con el gobierno socialista, se aprueba la *Ley 35 por la que se establece la deducción por nacimiento o adopción en el Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas y la prestación económica de pago único de la Seguridad Social por nacimiento o adopción*, esto es, el llamado «cheque-bebé», una ayuda de 2.500 euros que podían solicitar todas las familias que tuviesen hijos a partir de julio de 2007. Esta ayuda fue retirada 31 de diciembre de 2010 (Morán, 2010a).

Estas políticas, ayudas y medidas pronatalistas continúan pensando en términos de «conciliación», es decir, en mejorar la relación «mujer-hogar-empleo». Como ya se vio<sup>9</sup> las políticas europeas pronatalistas se fundamentan en la ampliación de los permisos de maternidad (no así los de paternidad), como medida para frenar la progresiva reducción de la natalidad que se da en la mayoría de los países miembros.

---

<sup>9</sup> Capítulo 2, apartado 3.3: *Las «nuevas paternidades»*, pp.81-2.

Por otra parte, los gobiernos parecen estar desarrollando nuevas estrategias para mejorar las tasas de natalidad a través la flexibilización de la idea de *familia*. De esta manera, el reconocimiento del matrimonio formado por parejas del mismo sexo, las ayudas a las familias monoparentales y especialmente la producción normativa relacionada con la regulación del mercado reproductivo – *Ley 54/2007 de adopción internacional* y *Ley 14/2006 de técnicas de reproducción asistida* – está promocionando la creación de «nuevas familias», y por lo tanto, el aumento de los nacimientos que mejoren las preocupantes cifras demográficas.

#### 2.4.3. ¿«Nuevas familias» o «nuevas maternidades»?

La *familia* goza actualmente de «buena prensa», y cualquier posición de rechazo está mal vista. Como señala el sociólogo francés Jacques Donzelot (1977), las críticas la institución familiar se han diluido de la mano de un prestigio renovado que la define como un punto de apoyo, a partir del cual, se defiende la mejora del nivel de vida y la «felicidad» de la sociedad.

A este fenómeno se refiere el sociólogo Robert Chester (1985) cuando habla del progresivo aumento de la *familia neoconvencional* que, salvo algunas modificaciones, no altera las bases fundamentales heteropatriarcales: La mayoría de los adultos todavía se casan y tienen hijos/as; la mayoría de los niños/as son criados/as por sus padres biológicos; la mayoría de personas viven en un hogar encabezado por una pareja casada y la mayoría de los matrimonios continuarán juntos hasta que la muerte los separe.

Ya en 1963, el sociólogo estadounidense William Josiah Goode describía una tendencia mundial hacia la vida urbana e industrial vinculada a lo que él denominaba la *familia conyugal*. Despojada de las relaciones de autoridad a un círculo de parentesco más amplio, la *familia conyugal* podía moverse más fácilmente con los cambios económicos y ajustarse mejor al nuevo orden industrial. Nos encontramos así en un campo de tensiones histórico nuevo, provocado por el impulso de la individualización de la familia de los últimos decenios, que si bien para algunos autores significa el fin de *la familia* y el inicio de una *single-society* (Hradil, 1995), para la mayoría supondrá el inicio de un(os) nuevo(s) modelo(s) de familia(res) con

múltiples acepciones: La(s) familia(s) pactada(s), cambiante(s), diversa(s), múltiple(s), plural(es), alternativa(s), postmoderna(s), posnuclear(es), etc.

Esta última propuesta es la que defiende, entre otros, el sociólogo español Manuel Castells (1991), quien considera que vivimos en plena crisis de la *familia patriarcal* – definida como aquella en la que la autoridad la ejerce un hombre adulto sobre el resto de los miembros de la familia – y que será la clave para el fin del dominio patriarcal. Los indicadores de este cambio son, según Castells: el aumento de las separaciones y divorcios; el aumento de la formación de parejas que viven fuera del matrimonio; el aumento de hogares con un solo progenitor y la reducción del número de hijos por mujer desde la incorporación de las mujeres al ámbito profesional.

No es difícil encontrar dentro del feminismo posiciones que defiendan esta idea de «nuevas familias». Es el caso, por ejemplo de Iris Young (1995) quien define a *la familia* como un elemento esencial en el desarrollo y la autonomía del individuo, aunque considera necesario llevar a cabo algunos cambios para alcanzar lo que denomina *familia plural*. Young propone deconstruir el matrimonio y llevar a cabo una revolución cultural dirigida hacia una política justa de pluralismo familiar. Así frente al concepto de matrimonio propone un modelo de «compañerismo doméstico» (*domestic partnership*) que pueda ser universalizado, que implique derechos y obligaciones y en el que el sexo no sea la condición necesaria ni suficiente para su conformación.

La socióloga estadounidense Judith Stacey (1990) prefiere hablar de una *familia postmoderna*, un nuevo modelo que refleje los cambios de la sociedad actual: las madres solteras, las familias reconstituidas, las parejas de hecho o parejas de gays y lesbianas. Destaca la autora el papel del feminismo en la conformación de estos nuevos tipos de familia ya que, según ella, tradicionalmente el ideario feminista ha apoyado el divorcio y los hogares encabezados por mujeres. Al igual que Stacey, el sociólogo David Popenoe (1988) atribuye al feminismo la decadencia de la *familia patriarcal* y el auge de lo que él denomina *familia postnuclear*, cuyas características son en esencia las mismas que las de *la familia postmoderna* de Stacey.

Observamos en estas propuestas una ausencia de reflexión sobre la institución familiar como elemento constitutivo de la sociedad. Un ejemplo de esta defensa de los «valores familiares» es el actual debate sobre las familias de gays y lesbianas. Si hace 30 años se criticaba la imposición del modelo familiar y su consecuente «asimilacionismo heterosexual», hoy la familia se ha convertido en un derecho reivindicado por la mayoría del activismo LGTBT.

En los 70 y 80 entre los movimientos de gays y lesbianas se polemizaba sobre las consecuencias de defender un modelo familiar gay o lésbico. Mientras algunos/as autores/as temían que la identificación entre *familia* y *heterosexualidad* diera lugar a una asimilación del modelo heteronormativo, *otros/as* en cambio defendían que el parentesco gay ofrecía una alternativa auténtica e independiente de toda restricción social. Así, el sociólogo australiano Robert William Connell (1987) sostenía que la familia era esencialmente una «fábrica de heterosexualidad», que servía para satisfacer «la necesidad del capital de trabajo y la necesidad del Estado para la subordinación». *Matrimonio y familia* eran por lo tanto, productos y agentes de una *heterosexualidad compulsiva* (Rich, 1986), cuyo objetivo principal era la represión del deseo homosexual.

Precursor de la teoría de Connell, el sociólogo y activista Dennis Patkin Altman (1979) insistía en que el homosexual representa en sí mismo un claro rechazo a la institución familiar y que esta era precisamente la causa de su persecución, la necesidad de mantener la hegemonía sexual. En este punto coincidirá la socióloga feminista Elizabeth M. Ettorre (1980) en su defensa de que la identidad gay y lésbica niegan en sí mismas la primacía de la familia. Desde este punto de vista, el parentesco es un símbolo de asimilación y marca el límite entre la identidad heterosexual y el resto.

Desde una posición «profamilia», el activista estadounidense Michael Lynch (1982) denunció las actitudes de desprecio de algunos homosexuales hacia los padres gays que no habían escapado de *la familia*. En cambio el francés Guy Hocquenghem (1978), fundador del *Front homosexuel d'action révolutionnaire* (FHAR), alentaba a homosexuales y lesbianas a establecer redes de amistad que suponían, según él, una

forma más democrática de parentesco y una buena alternativa a la derivación freudiana sobre las relaciones significativas de filiación. En un estudio más reciente, Kath Weston (1991) propone hablar de una *familia elegida*, es decir, aquella que no se vincula biológicamente, sino que se construye a través de relaciones de amistad e identificación entre los grupos de lesbianas y gays. Esta propuesta considera que *la familia* no es una institución estática, sino una categoría cultural, flexible que debe representar para la comunidad de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (LGBT) más un desafío que un instrumento de asimilación.

Hoy en día parece que la polémica sobre el asimilacionismo ha quedado eclipsada por el debate sobre el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo, de manera que el cuestionamiento del mandato familiar, al igual que en gran parte del feminismo, ha quedado silenciado.

Por otra parte, encontramos otra manifestación de estas «nuevas familias» en las denominadas *familias monoparentales*. Según datos del *Instituto de la Mujer* en el año 2009, en el 86% de las familias monoparentales la persona de referencia era una mujer. Por esta razón, se acerca más a la realidad utilizar el término *monomarentales* al hacer referencia a «las familias compuestas por un/a progenitor/a que vive con su hijo/s hija/s menor/es de edad que no está casado/a ni vive o cohabita con una pareja, y que puede vivir o no con otras personas, ya sean o no familiares» (Roll, 1992:158).

En definitiva, estos discursos pronatalistas tienen como eje central a la madre, y así lo expresan la mayoría de las políticas familiares europeas, que hasta ahora han sido casi un dominio exclusivo de las mujeres (como objetivo y no en el diseño de las mismas). En el caso de los países nórdicos, se han llevado a cabo políticas basadas en lo que la socióloga sueca Diane Sainsbury (1999) denomina un «modelo de roles de género separados», que caracteriza a las *políticas para mujeres*, diferenciadas por un lado de las *políticas para la familia* del modelo sustentador masculino/esposa dependiente, y por otro de las *políticas para la igualdad de género*. Estas *políticas para las mujeres*, señala Sainsbury, se dirigen a las mujeres en tanto cuidadoras y se caracterizan, por muy individuales y generosas que sean, porque son siempre menores que los derechos concedidos a los trabajadores en función de su participación en el mercado. Este

régimen de roles de «sexos separados» mantiene la división sexual y la preeminencia masculina en las políticas de empleo y salarios. Se trata por lo tanto, de resistencias no declaradas, de manera que, como describe María Pazos (2009) recordando las palabras de Campoamor «ni se rebaten, ni se apoyan sino que simplemente se acallan».

En este panorama se multiplican los discursos que proponen un modelo de mujer que, aún inserta en la esfera pública añora la privada, que redescubre valores tradicionales como el matrimonio, la domesticidad, y sobre todo la maternidad. Por esta razón hemos considerado más correcto hablar de «nuevas maternidades», en vez de «nuevas familias», ya se ajusta más a una realidad en la que no existe diferenciación entre *familia y madre*, en la que las políticas familiares van dirigidas exclusivamente a las madres y en las que, en definitiva, los «valores familiares» han pasado a ser «valores maternos».

Resumiendo, podemos observar cómo históricamente en las sociedades occidentales, desde las distintas instancias de poder, ya sea la Iglesia católica o el Estado moderno, se ha ejercido un control sobre la reproducción humana a través de la institución familiar. Así la familia desde la modernidad ha sido naturalizada, sacramentalizada (y desacramentalizada), flexibilizada y modelada según las necesidades del sistema, manteniendo una ideología de los roles sexuales que, a través de las distintas políticas natalistas, se ha justificado a través la eliminación de las diferencias entre las categorías de *familia y maternidad*.

Hoy, inmersos desde el siglo XX, y más concretamente desde la crisis del 29, en un capitalismo basado en el consumo, las relaciones de producción y reproducción se ven de nuevo reformuladas a través de una nueva lógica donde el individuo es esencialmente definido como consumidor y, como veremos, la reproducción ofertada como un producto más.

## CAPÍTULO 4: EL MERCADO DE LA REPRODUCCION

Ya no somos granjeros, así que los niños no van a ir a cosechar el maíz ni nada parecido: son caros, cuestan más de lo que dan, ¿qué es lo que obtenemos de ellos? ¿Por qué los tenemos? Hasta cierto punto es consumo de prestigio.

Ellen Lewin (2007)

Los primeros en estudiar el fenómeno social del *consumo* fueron los sociólogos Thorstein Veblen (1899/2004) y George Simmel (1899/2003). Ambos coinciden en definir el *consumo* como una actividad dirigida esencialmente hacia los demás, en la que predomina la consideración del mantenimiento o mejora del propio estatus. Así, los principales motivos que condicionan las decisiones del consumidor son la imitación o emulación de las pautas manifestadas por los grupos reconocidos como superiores. Por lo tanto, las élites deben continuamente adoptar modas novedosas y consumir bienes innovadores, para poder mantener su posición de superioridad y diferenciarse de una «masa consumidora». Esta nueva cultura es el resultado de un proceso económico que se inicia con el final del capitalismo basado en la producción (*fordismo*) y la instauración de una economía de consumo de masas.

### 1. Economía y cultura de consumo

El crack del 29, una crisis de excedentes de productos y de mano de obra, se resolvió incentivando el consumo. El objetivo de este nuevo capitalismo no era maximizar las ganancias y racionalizar la producción como afirmaba Marx (1867/2009), sino dar salida el exceso de producción (Callejo, 1994). Para ello debía adaptar el comportamiento del individuo respecto del mercado y adecuar las actitudes sociales a las necesidades del sistema de producción, esto es, establecer lo que el sociólogo francés Jean Baudrillard (1970/2007:71) denominó «una dictadura total del orden de producción». En consecuencia, lo que singulariza y distingue a esta sociedad de otro tipo de sociedades es que las líneas divisorias entre *consumidor* y *producto* se difuminan, llegando a desaparecer. Así el propósito final de esta lógica económica no consistirá en satisfacer las necesidades y/o deseos de los individuos, sino en convertir y reconvertir al consumidor en producto, elevando su estatus al de bien de cambio vendible.

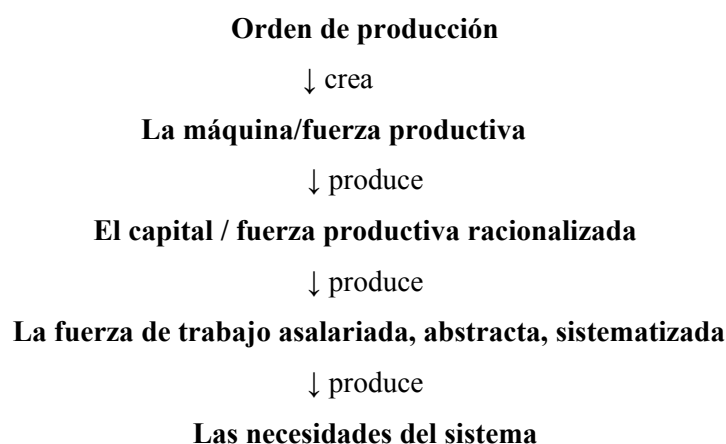


### 1.1. Deseo/necesidad/deber: la dictadura de la felicidad

Los sociólogos del consumo (Baudrillard, 1970/2007; Bauman, 2007; Alonso y Callejo, 1994; Featherstone, 1991/2000; Lasch, 1979) definen el *consumo* y el *consumismo*, como dos etapas consecutivas. Por consiguiente, el paso de la sociedad de *consumo* a la de *consumismo* – lo que el sociólogo inglés Colin Campbell (2004) describe como *revolución consumista* – se produce cuando el consumo se sitúa en el centro la vida de las personas, convirtiéndose en el principio y propósito de la economía de la relaciones humanas. Por lo tanto, mientras el *consumo* es un rasgo de cada individuo, el *consumismo* es un atributo de la sociedad.

En cuanto a la conformación del *consumidor*, Alonso y Callejo (1994) diferencian distintos tipos según el período histórico, desde el original y puritano *consumidor neoclásico*, pasando por el voraz e inconsciente *consumidor opulento*, hasta llegar al actual *consumidor fragmentado y segmentado*.

A pesar de que la idea de *consumir* evoca la intención de satisfacer necesidades o deseos, la sociología del consumo muestra cómo en el orden de consumo es el propio sistema el que produce las necesidades. Siguiendo la teoría de Baudrillard (1970/2007), podemos sistematizar en el siguiente esquema las líneas generales sobre las que se establece la economía de consumo y la consecuente producción de necesidades:



Observamos aquí cómo las necesidades, explicadas en términos de dinámicas sociales, son el resultado y no el origen del proceso económico. Asimismo el hecho de

que estén insertas en los productos hace imposible saber si se trata de necesidades reales o falsas.

En este sentido, Ibáñez (1979/2003:86) define *la necesidad* como un «concepto puntual y susceptible de ser satisfecho», es decir, fisiológico. A nivel social de organización de la materia, el objeto de necesidad no es parcelable ni alcanzable, por lo que las necesidades y los objetos son sustituibles. En consecuencia, señala el autor, debemos hablar de una *lógica del deseo* y no de una *lógica de la necesidad*, *deseo* que se define por su carácter inconsciente y alienado, fundamentalmente por ser el deseo del otro.

Ahora bien, si el consumo depende del deseo, entonces se trata de una actividad estrictamente individual, de manera que, como señala el sociólogo estadounidense Christopher Lasch (1979), la única salida que le queda al consumidor es la del narcisismo. Abandonada la esperanza de mejorar su vida de un modo significativo, el consumidor postmoderno se convencerá de que lo que de verdad cuenta es mejorar el propio estado psíquico, así las decisiones de consumo ocuparán progresivamente un lugar más importante en la construcción de identidades sociales.

Alonso y Callejo (1994) añaden un elemento más a esta interpretación: *el consumo como deber*. El problema más allá de la conceptualización de las necesidades es que, según ellos, hay conductas de consumo de las que la gente se avergüenza e intenta justificar, reconvirtiéndolas en términos de *necesidad*. Se trata, en definitiva, de conductas de consumo motivadas por la envidia, el oportunismo, el interés o el honor, en resumen, por la necesidad de diferenciarse. De ahí que la satisfacción nunca se complete y la necesidad no pueda ser definida. Siguiendo esta propuesta, el consumo no tendría nada que ver con la satisfacción de necesidades sino con la obligación social de consumir.

Si el consumo nos clasifica y clasifica también al clasificador, como una práctica clasificatoria y no sólo un principio clasificatorio, es lógico que Bourdieu (1988) lo inscriba en la lucha de clases, dando especial importancia al poder simbólico de los signos. Así, el poder simbólico de los bienes en la sociedad de consumo no se expresa

sólo en su diseño, producción y comercialización, sino también en las asociaciones simbólicas que pueden variar y renegociarse con la finalidad de distinguir relaciones sociales. Este poder simbólico se manifiesta, según Bourdieu, en todos los aspectos de nuestro cuerpo: la voz, la postura, la expresión facial, la vestimenta... la clase está así «encarnada» en lo que él denomina *habitus*:

Estructura estructurante, que organiza las prácticas y la percepción de las prácticas (...) es también estructura estructurada: el principio del mundo social es a su vez producto de la incorporación de la división de clases sociales. (...) Sistema de esquemas generadores de prácticas que expresa de forma sistémica la necesidad y las libertades inherentes a la condición de clase y la *diferencia* constitutiva de la posición, el *habitus* aprehende las diferencias de condición, que retiene bajo la forma de diferencias entre unas prácticas enclasadadas y enclasantes (como productos del *habitus*), según unos principios de diferenciación que, al ser a su vez producto de estas diferencias, son objetivamente atribuidos a éstas y tienden por consiguiente a percibir las como naturales (Bourdieu, 1988:170-1).

Esta definición nos permite entender la sociedad de consumo como una forma global en la que los individuos y la sociedad viven en un imaginario colectivo. Una cultura que utiliza imágenes, signos y bienes simbólicos que, evocando deseos y fantasías, prometen autenticidad romántica y satisfacción emocional en la complacencia narcisística del propio individuo. A estos mundos oníricos, fuera de la realidad, del tiempo y del espacio, el sociólogo estadounidense Fredric Jameson (1984) los denominó *intensidades*, es decir, lugares donde se produce una ruptura entre los significantes y el tiempo, dando lugar a un presente permanente, o como lo define Mike Featherstone (1991/2000) un «estado de convalecencia o ebriedad», donde el «convaleciente», al igual que un niño, está poseído en la facultad de interesarse vivazmente por las cosas, observándolo todo en un estado de novedad. Son los *mundos oníricos* que Walter Benjamin (1927/2005) describía en su análisis de las grandes tiendas y galerías comerciales de las grandes ciudades desde siglo XIX donde, evocando sueños, los objetos aparecen separados de sus contextos, como en una visión caleidoscópica.

Desde esta perspectiva el consumidor vive, o debe vivir, en una felicidad permanente, en una *dictadura de la felicidad*. Por lo tanto, la sociedad de consumidores es quizá la

única en la historia humana que promete felicidad en la vida terrena, felicidad aquí y ahora, y en todos los *ahoras* siguientes, de manera instantánea y perpetuamente. Es también la única sociedad que se resiste a justificar o legitimar algún tipo de infelicidad, se niega a tolerarla y la convierte en una abominación que debe ser ocultada.

Esta promesa de felicidad y de satisfacción permanente mantiene su poder de seducción siempre que los deseos estén insatisfechos, mientras el consumidor se mantenga en la búsqueda de esa gratificación. El deseo insatisfecho de las promesas incumplidas mantiene las expectativas de una vida feliz, la promesa de la satisfacción se conserva así gracias a la seducción de la insatisfacción. De esta manera, el consumidor es un ser fundamentalmente hedonista y amnésico, y su principal atracción vital es la oferta de una multitud de nuevos comienzos y resurrecciones (Baudrillard, 1970/2007).

Este modelo se sustenta, señala Bauman (2007:104), gracias a «la superación de la oposición entre el principio de placer y el principio de realidad». Mientras Freud (1930/1997) o Elias (1993), en sus trabajos sobre el proceso civilizatorio, coincidían al considerar el nacimiento del *yo* moderno como el resultado de una internalización de represiones y restricciones externas, en el orden de consumo la superación de la barrera entre placer y realidad es definido como un ejercicio de libertad y autoafirmación. En este sentido, Bourdieu (1999) habla de «la sustitución de la coerción por la estimulación», es decir, los patrones de conducta obligatorios son reemplazados por la seducción, la vigilancia de comportamiento por las relaciones públicas y la publicidad, y la regulación normativa por el surgimiento de nuevos deseos y necesidades. Desde esta perspectiva, el principio de placer y el principio de realidad se invierten, de manera que en caso de conflicto entre ambos, asegura Bauman (2007:125) «probablemente será el principio de realidad el que se vea forzado a retroceder, autolimitarse y hacer concesiones al placer».

Resumiendo, el consumo es una producción simbólica porque depende de los sentidos y valores que los grupos sociales dan a los objetos y las actividades que lo conforman. Se trata, como señalan Alonso y Callejo (2005), de un campo de luchas por la

significación de los sujetos sociales, que arranca del dominio de la producción pero que no la reproduce mecánicamente sino que, con una cierta autonomía, produce y reproduce poder, dominación y distinción. Es en este orden donde se crean y estructuran gran parte de nuestras identidades y formas de expresión relacionales, razón por la cual el consumo puede sustituir por sí solo todas las ideologías y a la larga, como señala Baudrillard (1970/2007:104), «asumir la integración de toda una sociedad, como lo hicieron los ritos jerárquicos y religiosos en las sociedades primitivas».

## **1.2. Poder, consumo y reproducción: los expertos-intermediarios**

Los primeros teóricos de la sociología, Weber (1905/2005), Durkheim (1895/1964) y Marx (1843/2005) entre otros, consideraron la religión como uno de los elementos esenciales para comprender la estructura y lógica económica de las sociedades, aunque omitieron en su análisis el papel de los agentes y portavoces especializados a los que Bourdieu (1971) denomina *expertos-intermediarios*. Estos expertos investidos del poder responden a través de un tipo determinado de prácticas y discursos, a una categoría particular de necesidades propias de grupos sociales determinados. Por tanto, en vez de enfocar la cuestión en términos de un vacío de creencias que hay que llenar para producir un orden moral significativo y un vínculo social apropiado, debemos indagar sobre las formas específicas en las que las creencias, sobre todo las producidas por los especialistas, han participado en el mantenimiento de la unidad de la vida cotidiana.

En el contexto del ámbito reproductivo, los *expertos-intermediarios* han tenido un papel determinante en la producción discursiva a través del control de las prácticas sociales. Describen Ehrenreich y English (1989/2010) cómo con la revalorización del niño en el siglo XX, la infancia comienza a percibirse como una especie de «protoplasma evolutivo», esto es, un medio de control sobre el futuro próximo de la sociedad. En este contexto el niño no podía dejarse a merced de la mujer, por lo que se crea una nueva figura, un hombre equipado para hacerse cargo del menor y de su madre y dirigir la interacción entre ambos: *el experto científico en la educación de los hijos*. Aunque no hay que olvidar que los especialistas científicos en cuestiones

reproductivas, ginecólogos fundamentalmente, llevaban siglos dando su juicio sobre las consecuencias sociales de la anatomía femenina.

### *1.2.1. La medicalización de la maternidad*

Explica Claudia Panuthos (1987) cómo en 1738 el médico de María Leszczyńska, reina de Francia, introdujo por primera vez la práctica de colocar a la mujer sobre la espalda durante el parto. Diez años después, el Dr. William Cadogan escribía: «Con gran placer veo que el fin de la preservación de los niños se ha convertido en responsabilidad de los hombres. Este oficio se ha dejado demasiado tiempo en manos de la mujer, de quien no pueden esperarse conocimientos adecuados para esta labor» (Cadogan citado en Panuthos, 1987:12).

Desde el siglo XVIII, la medicalización del alumbramiento será uno de los principales mecanismos de control de la reproducción. En su revisión histórica sobre la maternidad, Rich (1978) muestra cómo la mortalidad de madres y recién nacidos se incrementó enormemente a raíz de la intervención médica en los alumbramientos. Debido a su desconociendo en materia de esterilización e higiene de los instrumentos, los nuevos especialistas transmitían los gérmenes de sus otros pacientes e infectaban a las parturientas. De esta manera, la medicina se apuntó como un tanto a su favor el haber descendido en el siglo XX las tasas de mortandad que ella misma había provocado, sirviéndose de ello además para establecer de modo definitivo la necesidad de su intervención.

La incorporación de la medicina moderna al proceso reproductivo conllevará además una redefinición de la *salud femenina*, vinculada con la reproducción y desvinculada de la sexualidad. Ahora la *salud maternal* excluirá a otros conceptos como *el deseo* o *la satisfacción sexual*, sustituyéndolos por *el amor*, *el entendimiento* y *el respeto* entre los cónyuges. De esta manera, el discurso médico moderno reproduce la ideología católica del medievo en la configuración de una madre colmada de amor y sin sexualidad. Esta homogenización del deseo femenino supondrá la normativización del cuerpo femenino sobre la base de su función reproductiva, estableciendo así una jerarquía presidida por los expertos médicos y científicos que, de igual manera que el Dios bíblico, gestionarán la fecundidad y la sexualidad de sus mujeres. En este

sentido, Tubert (1996:7) define a la clase médica como: «una profesión organizada a la manera del clero e investida, en lo que atañe a la salud y al cuerpo, de poderes similares a los que aquél ejerce sobre las almas». Así la ciencia médica para reforzar su posición social privilegiada no sólo utilizará sus recursos científicos, sino también hará uso de elementos del pensamiento mítico, lo cual le permitirán posicionarse como grupo portador de un subuniverso de significado con un alto poder de control social. Foucault (1987) denominará a la posición de superioridad incuestionable de la ciencia en la sociedad moderna, el nuevo *poder/saber*.

Durante el Antiguo Régimen el *poder/saber* sólo muestra interés por la muerte, es el poder del soberano quien ejerce el derecho sobre la vida en cuanto que es capaz de decidir acerca de la muerte de sus súbditos. A partir del siglo XVII, en cambio, el poder se va a ejercer sobre la vida convirtiéndose en lo que Foucault (1969/2006) define como *biopoder*. El *biopoder* es aquí un poder positivo que se desarrolla y expande a través de una serie de tecnologías que comienzan a formarse en la modernidad, cuando la teoría política incorpora el problema de «protección de la vida» como fundamento de la sociedad.

Estas relaciones del *biopoder* de los que investigan frente a los que les asisten se establece a principios del siglo XX. Así entre 1900 y 1930 las comadronas fueron erradicadas por las autoridades sanitarias y todas las mujeres cayeron bajo la hegemonía biológica de la profesión médica, perdiendo su última función autónoma como sanadoras. Los únicos roles que el sistema médico dejará a las mujeres será el de empleada, cliente o «material» (Ehrenreich y English, 1989/2010).

La posición privilegiada que adquiere la ciencia medica se enmarcará además en un ámbito de control científico que se fundamento en el mito y en el servido a las élites de poder. Evelyn Fox Keller (1991) considera que la mitificación de la ciencia ha permitido que la visión androcéntrica se imponga como neutra y actúe reforzando el sistema de dominación masculino. La clave de esta percepción del conocimiento científico se basa, según la autora, en la creencia en la objetividad que caracteriza al sujeto científico que se identifica con el masculino racional imparcial moderno. Son,

por tanto, *objetividad* y *masculinidad* los elementos sobre los que se asienta el carácter mítico de la ciencia.

Por otra parte, Harding (1993) sostiene que la individualidad científica se mueve más por una motivación de servicios a las élites de poder que por sus ideales objetivos hacia el bienestar social. Este servicio a las élites supone que los presupuestos de los que se sirve se vean afectados por una fuerte carga ideológica.

Pero esto no es nuevo, los *especialistas-intermediarios* han estado históricamente al servicio del poder y de su *verdad*. Según Foucault (1987), cada etapa histórica ha tenido una *verdad*, una serie de enunciados y proposiciones filosóficas e instituciones que eran considerados como *los verdaderos*, y que en la modernidad pertenecen eminentemente al campo de la ciencia. Según el filósofo francés es en la sociedad moderna cuando el poder empieza a ejercerse a través de una serie de procedimientos disciplinarios sobre el cuerpo. Los cuerpos serán así controlados y educados a través de instituciones como la escuela, la cárcel, el manicomio o el ejército, que cumplirán la función de domesticarlos, y si hay un cuerpo que se disciplina científicamente y se somete, ese es el de la madre.

Desde la modernidad, el cuerpo de la madre es el cuerpo de la mujer, toda mujer es madre y todo cuerpo femenino es esencialmente maternal. Como ya vimos<sup>10</sup>, el cuerpo de las mujeres, como todo lo femenino, se sitúa desde los orígenes de la cultura occidental, en el polo negativo de las oposiciones que articulan la definición del ser humano en la que el varón constituye la norma y ocupa, por tanto, el polo positivo. El cuerpo femenino se asocia así con *lo otro*, lo irracional, lo defectuoso e imperfecto, lo monstruoso. Siguiendo la lógica operativa de estas asociaciones, la filósofa Rosi Braidotti (1997) analiza cómo el cuerpo de la mujer comparte con «el monstruo» el privilegio de suscitar una mezcla única de fascinación y horror. Sus fluidos y humores, sus olores y sus órganos son objeto de las más diversas e innumerables manipulaciones que lo sitúan como sede del mal, mal que origina tanto las enfermedades del cuerpo como las del alma.

---

10 Capítulo 1, apartado 1.2. *Clásicos y pre-clásicos: maternidad y subordinación*, p.20.



No hay que olvidar que las primeras explicaciones etiológicas que la ciencia dio a la histeria concordaban con las argumentaciones religiosas que ligaban mal espiritual y mal físico, con una localización anatómica precisa: el útero. La mujer pasaba así por un proceso de «histerización» en el que el cuerpo femenino queda totalmente saturado de sexualidad y en el que el útero quedaba definido como el órgano determinante (Puleo, 2004).

Resumiendo, la ciencia médica moderna sometió a la mujer, en cuerpo, alma y mente, a la esclavitud de sus todopoderosos órganos reproductores, dejando fuera la capacidad de raciocinio, responsabilidad o «sentido común», por lo que no es de extrañar la consecuente aparición de un tipo de profesionales cuya función iba a ser dictar a las madres lo que debían hacer con sus hijos. Estos nuevos expertos procederán por supuesto de la medicina, pero también de la recién nacida psicología.

### *1.2.2. La psicología del niño*

La psicología, al contrario que la ciencia médica, no tendrá en principio un pasado comercial, no estará producida originariamente por las élites, ni ideologizada, aunque sí será progresivamente mercantilizada.

El enfoque de la educación infantil logró establecer unas bases científicas en 1920, con el desarrollo del conductismo. Según su fundador John Broadus Watson (1928), los niños podían ser programados para adecuarlos a cualquier situación o cultura determinada. La «fabricación» de estos niños sólo requería de una madre especialmente educada fuera del «instinto maternal». Toda madre, según su teoría, está regida por incontrolables instintos maternos y arrebatos de ternura que incorporan elementos irracionales y emocionales en la relación con el niño y que deben ser controlados.

Desde finales de los años 20 hasta los 70, con un espíritu optimista y bondadoso al principio y en un progresivo proceso de frustración, se van dando paso a un horror sin tapujos de las madres y su actitud punitiva hacia los niños. El nuevo espíritu que iba a dominar la multiplicidad de técnicas pedagógicas en el siglo XX era *la permisividad*,

cuyo principal divulgador fue pediatra y psicoanalista Benjamin Spock (1946/1998,1962).

Spock lidera un grupo de «especialistas en la crianza», que surge tras la Segunda Guerra Mundial y que obtiene gran popularidad hasta la década de los 70, cuyas teorías se fundamentaban en la responsabilidad primordial de la madre, la inocencia de los niños y la necesidad del experto para guiar la educación. El revolucionario mensaje a todas las madres era «usted sabe más de lo que cree», apelando a una «naturaleza» última, a un instinto que supuestamente guiaba a todas las madres. La condición necesaria, el único ingrediente de la educación de los hijos que, según el autor, no podía mecanizarse, comercializarse ni encargarse a instituciones ajena, era el «amor maternal».

En esta misma línea el pediatra estadounidense T. Berry Brazelton (1983:42) en su celebre frase: «La maternidad es demasiado compleja e instintiva como para enseñarla», insistía en que la cuidadora principal y única (*single primary caregiver*) debía ser la madre. Las guarderías, centros preescolares o cuidadores/as que ayudaban en la crianza podían ser admitidos, pero el niño necesitaba un vínculo con un individuo adulto. Los niños pequeños no necesitaban ya que sus madres les pusieran límites o les enseñasen disciplina, por el contrario, necesitaban a sus madres sólo para que les siguieran por todas partes y diesen satisfacción a sus necesidades de estímulo, juego y alimento. La tarea de esta *madre permisiva* era ante todo consentir los deseos de su hijo.

Siguiendo también las enseñanzas de Spock, el psicólogo inglés John Bowlby (1969/1999) elabora su *Teoría del apego*, según la cual, el niño desarrolla un firme apego o unión a su madre los primeros seis meses de vida y si durante este período el vínculo se rompe, las consecuencias psicológicas son terribles. Por esta razón, una madre que alberga sentimientos hostiles y de rechazo hacia su hijo no sólo está plantando la semilla de una futura neurosis, sino que está verdadera y materialmente destruyendo al niño. Según esta teoría los niños biológicamente están «diseñados» para estar apegados a sus padres, y especialmente a la madre. A partir de estos principios el pediatra estadounidense William Sears (1999) propone una filosofía denominada la *crianza con apego* (*attachment parenting*) que se fundamenta en 8

ideales que prometen una conexión emocional segura y gratificante con el hijo: prepararse para el nacimiento del bebé; comprender y responder de forma sensible a las necesidades emocionales del niño; lactancia materna; cargar en brazos al bebé; 5) compartir el sueño; evitar las separaciones frecuentes o prolongadas; usar la disciplina positiva y mantener una vida familiar estable. En resumidas cuentas vivir por y para el niño, no separarse de él, y limitar al máximo las relaciones sociales y de pareja

Conviene recordar que estas recetas aparecen en los 60 y 70, en plena reivindicación de la emancipación y la libertad sexual atribuida, entre otros factores el aumento y mayor calidad de los medios anticonceptivos y una mayor producción de textos feministas que reflexionan sobre estas cuestiones

Así, desde años 30 hasta los 70, con un especial auge en los 50, los expertos defienden un modelo de *madre libidinosa*, una madre ideal basada en la permisividad, en el amor instintivo y en la entrega incondicional a sus hijos. El especialista infantil se convertirá así en el principal aliado del bebé, pero este idilio finalizará en los 70, década en la que experto y el niño se separan definitivamente con el comienzo de las críticas a la llamada «Generación Spock», una generación de «pequeños tiranos» exigentes vinculados con los movimientos rebeldes de la década: movimientos pacifistas, anti-Vietnam, Panteras Negras en Estados Unidos o el Mayo del 68 francés en Europa. La propia conducta del doctor Spock con su apoyo a favor del desarme, confirmó las sospechas de los conservadores sobre la relación entre *permisividad* y *subversión*. Una expresión de este cambio se percibe en la modificación de la visión cinematográfica de la infancia. Las estrellas infantiles de los años 40 y 50, Mickey Rooney, Shirley Temple o Judy Garland, máximas expresiones de dulzura, inocencia y candor serán sustituidas por niños y niñas psicópatas asesinos y/o poseídos por el demonio, en películas como *La semilla del diablo* (1968), *El exorcista* (1973), *La profecía* (1976) o *Los chicos del maíz* (1983).

A partir los 70 surge una nueva psicología que une el lenguaje la industria de la mercadotecnia y la publicidad con una ideología basada en el conductismo de Watson (1928). Comienzan así a crearse «consejeros» que dirigen grupos, programas y publicaciones de autoayuda. Esta nueva ideología vinculada a la *psicología pop* o *de mercado*, asumirá los valores mercantiles como principios universales: la asertividad,

la gestión de las emociones y los decálogos estarán ahora diseñados para aplicarse en todas las situaciones, el trabajo, las relaciones sexuales, la amistad y cómo no, la maternidad (Ehrenreich y English, 1989/2010).

La socióloga inglesa Tracey Jensen (2008), estudia cómo el fenómeno de los expertos y su recetas dirigidas a las madres se han reformulado en una sociedad globalizada, a través del programa de televisión *Supernanny*<sup>11</sup>. Jensen estudia cómo la narración en cada programa consiste en denominar, avergonzar y mostrar ejemplos de una «mala crianza de los hijos» a través de técnicas de comportamiento y vocabulario de autoayuda. En su estudio explora la movilidad entre las identificaciones y la discriminación de estas madres en la pantalla, mostrando una madre lo «suficientemente mala» sobre la que cae el peso de la maternidad vergonzosa. De esta manera, se repite la idea fundamental de los especialistas: crear una categoría única, fija y «natural» de «verdadera madre». A pesar de su ruptura con la *madre libidinosa*, los expertos de la psicología pop insisten en la existencia de un ideal maternal tan distorsionado y restrictivo como el de la *madre permisiva o «natural»*.

En el caso español, podemos observar cómo conviven y compiten los defensores de la *madre natural* frente al ideal de *supernanny*. Aunque sobre esta cuestión volveremos en el estudio empírico, concretamente en el análisis del impacto y las consecuencias de estos modelos en la construcción discursiva de las madres, conviene señalar que existe actualmente una fuerte tendencia a la «naturalización» de la maternidad vinculada a todo un mercado de la «ecología» relacionado con el consumo de productos orgánicos, bioecológicos y «terapias naturales». Antes de adentrarnos en estas cuestiones revisaremos brevemente el proceso y las consecuencias de la instauración tardía de un orden de consumo de masas en nuestra sociedad, para posteriormente contextualizar las particularidades de la cultura española de consumo y por extensión del mercado reproductivo y de las «nuevas maternidades».

---

<sup>11</sup> *Supernanny* es un programa de televisión emitido por la cadena *Cuatro* que tiene como finalidad enseñar a los padres a educar a sus hijos con el fin de corregir sus problemas de conducta. El concepto básico del programa ha sido comprado por varios países donde es transmitido con éxito, entre ellos: Inglaterra, Francia, Alemania, EEUU, Australia, Nueva Zelanda y gran parte de Latinoamérica. Basada en los principios de la psicología conductista y evolutiva, muestra prácticas de condicionamiento (estímulo – respuesta) como solución para los comportamientos infantiles hostiles, prestando poca o ninguna atención a los conflictos afectivos conscientes, no digamos ya a los inconscientes.

### 1.3. La sociedad de consumo en España

Desde la posguerra hasta mediados de los 50 la vida cotidiana de la población española se caracterizaba por las carencias y las restricciones en el consumo privado resultado de la represión post-bélica; el intervencionismo del Estado en casi todas las materias; el aislamiento internacional, la inflación y la escasa productividad. Por esta razón, el sociólogo José María Arribas (1994) considera más exacto hablar durante estas décadas de una *economía de subsistencia*. Esta situación no variará hasta la puesta en marcha del *Plan Nacional de Estabilización Económica* de 1959, momento a partir del cual algunos indicadores empezarán a mostrar ciertas características de una sociedad de consumo de masas.

El modelo económico español durante los 50 y 60 resulta bastante paradójico ya que pretende imitar a las economías de consumo de los países vecinos al tiempo que mantienen unas estructuras económicas y unos valores religiosos y sociales tradicionales. Estas particularidades marcan en los primeros años un modelo que seguirá el desarrollo de la sociedad de consumo española que, como señalan Alonso y Conde (1994:33), se caracteriza por la *grupalidad*, por la presión social del medio: «querer parecerse a los demás» o «tener lo que parecen tener los demás», serán las premisas esenciales de una cultura del consumo que en nuestro país ha encontrado sus raíces en las tradiciones comunitarias.

Si en la década de los 50 ya se habían empezado a advertir señales de un ligero crecimiento económico, y las políticas de apertura y estabilización social y económica comenzaban a ser prioritarias, los 60 constituirán el verdadero arranque del crecimiento económico, entre cuyas principales características se encuentra el flujo migratorio tanto exterior, hacia países más industrializados, como interior con la emigración rural-urbana. Es precisamente este proceso de urbanización el que se establecen nuevos hábitos y pautas de comportamiento: normas de alimentación, de cuidado personal, de estilos cotidianos y de formas de relación, tanto en lo público como en lo doméstico, que reflejarán el consiguiente cambio de valores a ellos asociados (Santamarina, 2001).

Asimismo, la década de los 70 significará el auge del turismo en España, causa y consecuencia de las mejoras en las infraestructuras de transportes y comunicaciones, así como de la generalización de una oferta cultural del ocio. De esta manera las generaciones que nacen a partir de los 60, y especialmente en los 70, estarán ya socializadas en un orden de consumo, mientras que prácticamente la generación anterior crece en una economía de subsistencia.

La década de los 80 se caracterizará por el paso del consumo masivo de clases medias a un modelo más jerarquizado representado por las clases medias-altas, que empiezan a dominar el espacio social, política y económicamente. Es el llamado paso del *fordismo* al *postfordismo*, es decir, el paso de un consumo de productos poco diferenciados, caracterizado por la fabricación en cadena con escasa renovación estética y simbólica, hacia un consumo en mercados segmentados con ofertas diferenciadas y estratificadas de bienes y servicios hasta la personalización, y la adaptación y permanente renovación de nichos comerciales (Alonso y Callejo, 2004).

En resumen, el sistema socioeconómico español ha pasado de ser una economía prácticamente de subsistencia hacia un orden de consumo de masas fragmentado en menos de medio siglo. De esta forma se ha ido implantando un estilo propio de consumo en el que conviven el *consumidor compulsivo*, aquel que compra infinidad de artículos que a veces no tienen una utilidad concreta, con el *consumidor elitista* que adquiere artículos para consolidar su estatus y prestigio. Se trata, por tanto, de una incorporación rápida y masiva a un estilo de vida en el que el consumo que convive con una ideología muy marcada por la presencia de los postulados católicos en torno a los valores familiares y grupales, y que ha diseñado un tipo de población un tanto peculiar, en el que las mujeres no se han visto precisamente beneficiadas.

Como ya señalamos<sup>12</sup>, las mujeres españolas tienen pocos hijos y a edades más avanzadas, convirtiéndose así en las principales consumidoras de los mercados reproductivos en Europa. A lo que conviene añadir el reconocimiento de «nuevos modelos familiares» como las familias gays y lesbianas o

---

<sup>12</sup> Capítulo 3, apartado 2.4.2. *Panorama actual*, pp.108-9.

monoparentales/monomarentales resultado también del surgimiento de estos nuevos mercados.

Así, por ejemplo, el mercado de la adopción masiva internacional que se desarrolla en gran parte de los países europeos en la década de los 50 no se asentará en España hasta la década de los 90, con tal éxito que en apenas una década ocupará el segundo puesto mundial después de Estados Unidos.

## **2. La adopción**

El significado de la adopción ha ido variando a lo largo de la historia, desde ser definida como un derecho de los padres a tener hijos hasta la concepción actual, como fórmula orientada al cumplimiento del derecho del niño a ser educado en una familia (Lacruz et al., 1997). En sus orígenes la adopción cumplía las funciones de mantener la línea de herencia, conseguir mano de obra para los trabajos familiares, asegurar los cuidados de los padres en su vejez y crear alianzas entre grupos sociales enfrentados o en peligro de enfrentarse. Hoy, en cambio, la adopción se centra básicamente en la satisfacción privada de los deseos de los adoptantes.

### **2.1. Historia de la adopción en Occidente**

A lo largo de este recorrido histórico distinguiremos tres etapas en la conceptualización de la adopción. En primer lugar, la *adopción premoderna*, donde nos centraremos en la interpretación de los clásicos, con especial atención a dos aspectos: la adopción en la mitología griega y las prácticas de adopción reguladas por las leyes romanas, hasta su desaparición en el medievo. En una segunda etapa, la modernidad, se analizará la reaparición de la adopción y su regulación durante el siglo XIX y XX, a través de la cual se instaura la *adopción tradicional*. Finalmente, en la tercera etapa se tratará el cambio de significado que toma la adopción en la sociedad de consumo de masa, el fenómeno de la internacionalización y las prácticas y discursos que generan este nuevo mercado reproductivo.

#### *2.1.1. La adopción premoderna*

La adopción aparece en la mitología de la mayoría de las culturas de la antigüedad. Numerosos personajes clásicos siguen un guión arquetípico en el que la adopción es

un elemento esencial: hijos de padres importantes (normalmente dioses) son abandonados por su seguridad en un río o paraje abandonado, para ser encontrados por una familia humilde o un animal salvaje, que se ocupa de ellos y los ayudan a crecer hasta que el héroe decide, ya adulto, tomar venganza y ocupar el lugar que le corresponde. Esta historia se repite en Sargón fundador de Babilonia en el siglo XXVIII a.C., en Moisés en la cultura hebrea, en Ciro en la persa, en Perseo y Edipo en la griega o en la leyenda de Rómulo y Remo en la cultura romana. Héroes todos adoptados por seres ajenos a su familia biológica.

A pesar de que la mitología griega reprodujera el patrón de la mitología mesopotámica en la que los adoptados eran habitualmente hijos la realeza, heroicos y ricos, la legislación griega en cambio, no reconocía la fórmula de la adopción. Sólo era considerado ateniense quien fuera hijo/a «de sangre» de padres y madre atenienses, por lo que la adopción es algo controvertido y mal aceptado.

Este rechazo tiene su explicación en el hecho de que la consanguinidad era un elemento clave en el pensamiento griego. Aristóteles, en su obra *Ética a Nicómaco* (s.IV a.C./2001), define a los hijos como bienes de la pareja, «sangre de su sangre» y juntos forman *la familia*, el primer eslabón de la buena sociedad. Por lo tanto, en la visión aristotélica solo hay filiación si hay relación de sangre, negando, en consecuencia, cualquier posibilidad de regulación de la adopción.

Esta interpretación se verá modificada en la lógica romana. Los romanos al igual que los griegos fundamentarán la sociedad en *la familia*, pero la consanguinidad no tendrá un papel tan determinante como la ley. Tener descendencia biológica o adoptiva conferirá privilegios a los ciudadanos romanos, especialmente a aquellos que quieran desarrollar una carrera política. De esta manera el derecho romano presenta dos fórmulas para la adopción: *adoptio* y *arrogatio* (Vallverdú, 2004).

El derecho romano recoge la posibilidad de que un ciudadano entre en la familia de otro y se someta a su *patria potestad*. Este proceso, denominado *adoptio* (adopción), requerirá el consentimiento tanto del padre de familia adoptante (*paterfamilias*) como del adoptado. La forma legal de esta transferencia familiar se denominará *in jure cessio* (cesión por derecho). Observamos como se produce aquí una situación de



lealtad civil, que se enmarca dentro de los valores íntimos de la familia que decide adoptar a la nueva persona. El nuevo hijo no podrá casarse con la hija del adoptante, al ser considerados ahora hermanos, aunque no establecerá una relación filial con la esposa del adoptante.

Existe una segunda forma de adopción, la *arrogatio* (arrogación), que permitirá ofrecer una familia y una descendencia a quienes estén privados de ella. Las mujeres no podrán ser arrojadas ni adoptar, puesto que la base de la adopción bajo cualquiera de sus formas deberá pasar por la figura del *pater familias*.

Por lo tanto, la relación de sangre entre los romanos, a diferencia de griegos y las culturas preclásicas, tiene poco valor, aunque sus prácticas en materia de adopción no eran precisamente altruistas sino que respondían a intereses de clase y posición social. Durante la Edad Media la adopción desaparece en Occidente. Siguiendo la lógica medieval, los/as hijos/as procedentes de las relaciones extramatrimoniales son producto del pecado. En el caso de los/as huérfanos/as, deberán ser aceptados por sus familiares más próximas. No será hasta el siglo XV cuando aparezcan los primeros hospicios, dirigidos por la Iglesia católica, basados en la caridad, aunque los pueblos germanos habían introducido ya la idea de *perfiliatio* o «introducción en la genealogía», un acto similar al de la adopción romana, que será perseguido por la Iglesia al constituir una práctica de reconocimiento de la filiación *extra matrimonium* (Otero, 2005).

En definitiva, la adopción, tal y como hoy la entendemos no existía en el mundo medieval, aunque sí se reconocían algunas formas de cesión de los hijos en contextos determinados, como el de los *Oblatos*, jóvenes varones ofrecidos por sus padres a la vida monástica, bajo la Regla de San Benito del siglo IV. A pesar de tratarse de un periodo de gran espiritualidad en el que nace el concepto de *adoptio spiritualis*, que reconoce la relación filial entre el religioso entregado a su vocación y el Dios cristiano, la idea de la sangre será el principio vital, determinante y único en la relación paternofilial y esta concepción no variará sustancialmente hasta el siglo XIX. Si bien es cierto que ya existían hospitales-hospicios infantiles donde se atendía a niños abandonados, como el *Colegio de niños huérfanos* creados por San Vicente

Ferrer en 1410 o la *Oeuvre des enfants trouvés* fundada por San Vicente de Paúl en 1638, no será hasta 1804 cuando se regule por primera vez la figura de la adopción y será en el Código Civil francés (Russo, 1995).

### 2.1.2. Adopción y modernidad

En los inicios de la era moderna la adopción como figura jurídica se utilizará mayoritariamente con fines fraudulentos de carácter familiar o fiscal. El Código Civil francés de 1807, por ejemplo, incluyó la adopción tras una viva polémica por la presión directa de Napoleón, pero lo hizo en una forma poco definida, con efectos muy limitados, y sometida a unos requisitos casi imposibles de alcanzar. Algo similar ocurriría con el resto de los Códigos europeos del siglo XIX (Lacruz et al., 1997; Berástegui, 2005).

Las primeras leyes modernas sobre adopción aparecen en Estados Unidos. El Estado de Massachussets fue el primero que, en el año 1851, promulgó una ley destinada a proteger los intereses de los niños. Esta legislación era producto de una práctica habitual desde el siglo XVII, que consistía en trasladar a niños huérfanos, principalmente varones, desde Inglaterra para trabajar en el sur de Estados Unidos como aprendices en familias de colonos. Según esta ley, siguiendo la concepción romana de la adopción, el adoptado tenía derecho legal a la herencia al igual que un hijo biológico del adoptante; las mujeres, al igual que en Roma, no podían adoptar y los padres biológicos perdían toda relación, derecho o potestad sobre el hijo. Nació con esta primera regulación un aspecto que marcará el significado de la adopción hasta nuestros días: el secreto del origen. El ocultamiento de los orígenes se definirá en la legislación como la mejor opción para el adoptado, pero será sobre todo la herencia del pensamiento medieval, la infertilidad como castigo o la vergüenza de la maternidad extramatrimonial, las principales razones de este silencio (Vallverdú, 2004).

Tras la aprobación del estatuto de Massachusetts, veinticuatro estados le siguieron. Una de las primeras organizaciones que comenzó a estimular la adopción de niños abandonados fue *Children's Aid Society* de Nueva York, fundada en 1853 por un ministro protestante llamado Charles Loring Brace. Durante más de cincuenta años,

Brace y sus socios «rescataron» niños huérfanos, abandonados o simplemente pobres de los barrios más humildes de Nueva York y los cargaron en trenes con destino al Medio Oeste. A su llegada, los niños eran repartidos a familias «decentes» de agricultores protestantes y destinados a pasar el resto de su infancia en un estado que oscilaba entre la adopción y la servidumbre. En gran medida, los «trenes de Brace» demostraban que los niños «indeseables» podían crecer y prosperar (Sokoloff, 1993).

En 1907, una famosa revista de la época, *Delineator*, dirigida por un grupo de mujeres de clase alta de Boston, lanzó una «campana de rescate del niño», donde animaba a la adopción de niños abandonados. La revista recibió más de 300 solicitudes y posteriormente fundó hogares para «salvar» más niños/as abandonados/as (Berebitsky, 2000). Llegados a este punto las principales agencias de bienestar infantil se encontraron en un dilema, por un lado los organismos oficiales creían que no era adecuado aprobar la adopción a gran escala y se consideraba que estos/as niños/as necesitaban atención institucional y un tipo de tratamiento que sólo los profesionales podrían ofrecer. Por otro lado, el mercado mostraba una realidad muy diferente: familias acomodadas quería adoptar niños/as abandonados/as. Finalmente los organismos profesionales fueron perdiendo terreno y entre 1920 y 1935, la mayoría de las organizaciones de niños de Estados Unidos comenzaron a promover la adopción (Carp, 2002).

Un proceso similar se siguió en Gran Bretaña, donde la adopción se legalizó en 1926 a través de la *English Adoption Law*, en la que se incluía un artículo que prohibía a las mujeres solteras adoptar menores. Antes de la década de los 20 las mujeres solteras podían adoptar sin problemas porque los principios sobre la sexualidad – basados en el celibato y el «ideal maternal» – en una sociedad que idealizaba la maternidad y denigraba la sexualidad femenina, no veían en las madres solteras ningún peligro. Pero en el momento en el que el niño empieza a revalorizarse, los requisitos para la adopción se hacen más estrictos.

Entre finales del siglo XIX y principios del XX quedó configurado en nuestro entorno cultural un modelo de adopción que hoy conocemos como *adopción tradicional*, cuyo objetivo es comparable al de las actuales técnicas de reproducción asistida (RA), es

decir, proveer de descendencia a aquellos que no podían generarla por sus propios medios. Con la adopción se pretendía crear la «ficción de un nuevo nacimiento» especialmente para las pareja infértiles (Adroher y Berástegui, 2000).

Será a partir de la década de los 20 cuando trabajadores sociales, sociólogos, psicólogos y otros especialistas, comiencen a plantear el matrimonio heterosexual como requisito para el desarrollo saludable del menor. Este proceso culminará en la década de los años 50 con la producción de numerosos estudios que vinculan el cuidado maternal con salud mental, entre ellos los de Bowlby (1969/1999), quien defiende que los/las niños/as que no viven con una madre sufren daños irreversibles para su crecimiento. Los/las niños/as no podían, por lo tanto, vivir en centros de acogida, sino que debían crecer en familias, lo que conllevó el refuerzo de la necesidad de la adopción.

Entre 1940 y 1960 se dispara la popularidad de la adopción. La demanda y la oferta están ahora equilibradas, los proveedores cobran sus servicios y la adopción es un negocio en crecimiento. Es en la década de los 50 cuando la infertilidad se convierte en la razón principal para la adopción, permitiendo que las familias parecieran lo más «normales» y «naturales» posible, al mismo tiempo el mercado se va internacionalizando y, consecuentemente, flexibilizando.

### *2.1.3. El proceso de internacionalización*

Tras la II Guerra Mundial se comienza a redefinir el concepto de «niño adoptable». Los padres adoptantes dejan de obsesionarse con el ocultamiento y los organismos públicos se flexibilizan mucho más. Entre de 1938 y 1965, el número de adopciones en los Estados Unidos pasa de 16.000 a 142.000 (Carp, 1998:28). Este aumento se debe a múltiples razones, entre ellas el aumento de la infertilidad, a la que se une un discurso postbélico de la familia nuclear en torno a la madre, que genera una fuerte presión sobre las mujeres hacia la consecución de descendencia, ya fuera biológica o adoptada. Al aumento de la edad de adopción y a la variedad racial se añadirá ahora la posibilidad de adoptar niños y niñas con deficiencias físicas o psíquicas (May, 1988), de manera que el espectro de la adoptabilidad se irá progresivamente flexibilizando.

Entre 1946 y 1970 el mercado de la adopción en la mayoría de los países occidentales funcionaba relativamente bien. Más de dos millones de niños fueron adoptados a través de una combinación de agencias autorizadas y proveedores independientes. Aunque los registros de las adopciones seguían envueltos en el secretismo, la adopción en sí era un fenómeno bastante público, ampliamente aceptado como la forma ideal de hacer coincidir los niños y niñas sin familia con hogares demandantes. Pero esta situación duró poco, la despenalización del aborto y la comercialización de anticonceptivos en las décadas de los 60 y 70, desequilibró la balanza de la oferta y la demanda. Entre 1970 y 1975, por ejemplo, el número de adopciones independientes en Estados Unidos disminuyó drásticamente, pasando 89.000 al año a sólo 50.000 (Spar, 2006:173). Por primera vez tras la II Guerra Mundial la oferta de niños y niñas disponibles, en particular de bebés blancos y sanos, no podía satisfacer la demanda persistente. Los padres comienzan a buscar nuevas fuentes de suministro y es en este contexto en el que aparece la oferta de adopción de niños/as en otros países.

Las primeras adopciones internacionales las llevan a cabo estadounidenses que adoptan huérfanos/as de las guerras: algunos niños/as alemanes/as, o griegos/as y huérfanos/as sobrevivientes de Hiroshima y Nagasaki. Tras la guerra de Corea (1950-1953) se produce la primera ola importante de adopción internacional de carácter interracial. La discriminación social y el abandono sistemático de los hijos/as de madre coreana y de soldados norteamericanos (especialmente de raza negra) motivaron esta primera oferta. Diez años más tarde, una situación similar promovió la adopción de menores vietnamitas, así se estima que entre 1953 y 1962 el número de niños/as de origen extranjero adoptados en Estados Unidos superaba los 15.000 (Carp, 1998:34).

Estas primeras adopciones internacionales comenzaron a romper con el modelo «tradicional» de adopción cambio que, como señala Ana Berástegui (2005), responde básicamente a tres circunstancias. En primer lugar, estas nuevas adopciones se fundamentaban en la existencia de niños/as en condiciones de necesidad y no tanto en la existencia de familias deseosas de tener un/a hijo/a. De hecho, las familias protagonistas de estas primeras adopciones internacionales fueron mayoritariamente matrimonios que ya tenían hijos/as biológicos y cuya principal motivación era

«rescatar» o «salvar » niños/as abandonados o huérfanos, mientras que las familias que no podían tenerlos seguían dirigiéndose a la adopción nacional.

Un segundo punto, es el hecho de que la incorporación de adopciones de niños y niñas de otras etnias y mayores de edad impedía, en gran medida, mantener el secreto que rodeaba las adopciones «tradicionales». Así, acentuando el carácter altruista de la adopción, produjeron una imagen socialmente aceptada e incluso aplaudida. En tercer lugar, la aparición de asociaciones y campañas a favor de la adopción provocaron su desprivatización, dando lugar a una mayor participación estatal a través de la creación de instituciones especializadas.

En Europa la adopción internacional comienza más tarde que en Estados Unidos. En la década de los 70 en Suecia, las parejas comienzan a adoptar de forma independiente niños/as coreanos/as, lo que propiciará que el gobierno sueco intente poner orden sobre estos procesos y firme un tratado bilateral con Corea del Sur. En el Reino Unido en 1979 se regulará este tipo de adopciones a través de la *Adoption Assistance Act*, que exige la existencia de intermediarios en todos los procedimientos (Vallverdú, 2004).

Comienza así a producirse una nueva legislación en materia de adopción que llegará al ámbito internacional en los 80 y 90. El 25 de octubre de 1980 se firma el primero de los tres convenios internacionales sobre la protección de los menores, el *Convenio de la Haya sobre los aspectos civiles de la sustracción internacional de menores*.

La siguiente gran ola de adopciones internacionales se inicia en la década de los 90, a partir de la «caída del muro» se abre un nuevo suministro de niños/as originarios/as de Rumania y Rusia. En 1991, China modifica las leyes que habían prohibido la adopción a extranjeros, y en 1992 Rusia establece una agencia para la adopción de extranjeros y crea una base de datos de todos/as los/as niños/as potencialmente adoptables. Durante los años 90 se firman en la Haya dos Convenios más sobre el estatuto de los menores: el *Convenio relativo a la protección del niño y a la cooperación en materia de adopción internacional*, en 1993 y el *Convenio, relativo a*

*la competencia, la ley aplicable, el reconocimiento, la ejecución y la cooperación en materia de responsabilidad parental y de medidas de protección de niños* de 1996.

En 1999 alrededor de 80 agencias en Estados Unidos se dedicaban a las adopciones de Rusia, China, Vietnam, Guatemala y Perú, y muchas ofrecían una amplia gama de países entre los que los futuros padres podían elegir. En 2003 más de 42.000 niños fueron adoptados internacionalmente en todo el mundo (Spar, 2006:175).

A pesar de que pueda parecer que la oferta y la demanda coinciden, el mercado de la adopción está desequilibrado y el intercambio no es claro, ninguna de las partes se identifica como «comprador» o «proveedor», y los precios se convierten «tasas» y «donaciones».

## **2.2. Discursos en torno a la adopción: del «salvacionismo» al negocio**

En su estudio sobre la adopción en los países del norte de Europa, René Hoksbergen y Jan Ter Laak (2005) distinguen 3 generaciones de adoptantes desde la década de los 50. En la primera generación, el período 1950-1970, se configura lo los autores denominan la *generación tradicional cerrada*. La adopción «tradicional» era mantenida en secreto para el entorno social y para el/la propio/a adoptado/a, y para ello se pretendía que el/la menor fuera lo más pequeño/a y lo más parecido/a posible a la familia de adopción. Los trabajadores sociales, pediatras y demás expertos aconsejaban que se enfocara la crianza del/de la adoptado/a «exactamente igual» que si fuera su hijo/a biológico/a y daban muy poca información acerca de su pasado.

A finales de los años 60 y principios de los 70, con la generalización de la adopción internacional en países como Holanda, Suecia, Noruega, Dinamarca y Bélgica, se va generando una *generación optimista-idealista*. Con esta internalización se va creando una imagen de la adopción relacionada con la solidaridad con el Tercer Mundo, el despertar de la conciencia de las profundas divisiones entre el mundo rico y el mundo pobre y a la aparición de organizaciones dedicadas exclusivamente a la adopción de niños/as de países lejanos. Según Hoksbergen y Laak, tras la generación de padres guiados fundamentalmente por este idealismo de los años 70, surge en los 80 una

generación «más realista» que da importancia al conocimiento de los efectos de la pobreza y de la privación temprana.

Berástegui (2005) añade una cuarta generación, que se constituye en la década de los 90, la *generación optimista-demandante*, una generación de adoptantes que en su percepción de la adopción como solidaridad incluye algunos aspectos de la sociedad de consumo. En su estudio, la autora analiza las particularidades de la adopción en España, especialmente de esta cuarta generación, a la que ha define como *generación consumista*.

En el caso de la adopción internacional española, se pueden encontrar muchas de las características de la adopción *optimista-demandante*, que conviven con un modelo de adopción como contrato entre particulares. Está *generación consumista* está marcada, tal y como señala Berástegui, por cinco influencias básicas: 1) la importancia de *la familia* en la sociedad actual; 2) la cuestión de la infertilidad; 3) el papel de la solidaridad; 4) la adopción como consumo y 5) la influencia de los medios de comunicación. Aunque trataremos más en profundidad estas cuestiones en el capítulo 7, incidiremos a continuación en los puntos 3 y 5, el papel de la *solidaridad* y de los medios de comunicación en la elaboración de un discurso altruista de la adopción.

### 2.2.1. Solidaridad y altruismo

Podemos observar cómo el *discurso de la solidaridad*, vinculado a la caridad cristiana y a la piedad ante el huérfano, instaurado ya en el siglo XIX, permanece presente en la ideología actual de la adopción. Cada vez una mayor cantidad de adoptantes afirman que el móvil que les mueve es el de la *solidaridad*, especialmente entre aquellos/as que tienen una concepción más tradicional de los roles de madre y padre y de las diferentes funciones familiares de la pareja. De esta manera, las adopciones refuerzan los valores de la estructura familiar clásica y paralelamente de la identidad femenina tradicional de esposa/madre, la unión de la pareja en la crianza y la relativización del valor trabajo femenino considerado como medio y no como fin. De hecho, la mayoría de las agencias de adopción consideran más aptas a las mujeres que no desarrollan profesiones remuneradas fuera del hogar o a aquellas que solo trabajan a tiempo parcial (Martínez y Rodríguez, 2000). En este sentido, esta maternidad no biológica



refuerza los roles de género tanto por la idealización de la maternidad como por el abandono del valor trabajo asalariado por parte de las mujeres.

Berástegui resume el discurso *salvacionista* con la pregunta: « ¿Por qué habiendo tantos niños sufriendo injusticias en el mundo no consiguen deprisa y con pocos costes uno pequeño, sano y sin traumas para mí?». En esta línea, Rocío García Zúñiga (2000) analiza cómo la adopción internacional se constituye a partir de tres mitos: el del *niño sano*, el del *niño huérfano* y el del *niño pobre*. Mitos que difícilmente se encuentran en la realidad. Habitualmente, los/as niños/as ofertados para la adopción son menores que han sido abandonados, que han vivido en instituciones o centros de acogida y cuyas experiencias traumáticas suelen dar lugar a problemas o dificultades relacionales o de conducta. Además, en las adopciones internacionales hay que tener en cuenta que las enfermedades de los países de origen a veces no son detectables en occidente y que, no pocas veces, son ocultadas por las propias agencias.

Barbara Katz (2006) define los test de salud los/as niños/as previos a la adopción como actos *macroeugenésicos*, ya que a través de estos controles se define al/a la niño/a adoptable como un producto que debe estar en «buen estado», y cuyo valor en el mercado aumentará o disminuirá en función de su calidad.

En cuanto al mito del niño huérfano, Katz insiste en que en la mayoría de los casos, los padres y madres viven, pero les han retirado la *patria potestad*. Igualmente la pobreza, por sí misma rara vez es el único criterio para decidir una ruptura con la familia de origen, suele haber otros factores que afectan en estos procesos como son enfermedades, adicciones, etc. Por lo tanto, el niño «pobre, huérfano y sano» es el producto más cotizado en un mercado en el que el número de demandantes es cada vez mayor y donde el/la niño/a ofertado/a está en constante revalorización.

Por otro lado, los medios de comunicación no cesan de mostrar familias con hijos/as adoptados/as como culminación de la «familia feliz». Un modelo al que Berástegui (2005) se refiere como *la familia aventurera*, una familia que sirve en la publicidad para anunciar coches, compresas, meriendas infantiles o electrodomésticos, y que

representantes el éxito que supone pertenecer a una élite que consume en el mercado reproductivo.

La adopción internacional también responde así al interés contemporáneo por la diferencia. La seducción motivada por efecto de una «moda de la solidaridad» donde modelos, actrices y cantantes son el vehículo de seducción, la identidad «en oferta» funciona y pone en marcha el deseo de imitación y compra.

Ya en 1895 el sociólogo alemán George Simmel (1895/1988:28) definía la moda como «la imitación de un modelo dado que satisface la necesidad de apoyo social, pues conduce al individuo por el camino que todos transitan y crea un modelo general que reduce la conducta de cada uno a mero ejemplo de una regla». Las modas según el autor, son fundamentalmente modas de clase. Así las modas de la clase social superior se diferencian del resto, y son abandonadas en el momento en el que las clases inferiores empiezan a acceder a ellas. Simmel distingue en los orígenes de la moda dos tendencias que actúan unitariamente: *La imitación o igualación social* y *el cambio o la diferenciación individual*, esto es, la necesidad de distinguirse, la tendencia a cambiar y a destacarse que dota de individualidad a la moda de hoy frente a la de ayer. En este sentido, Ana M<sup>a</sup> Martínez Barreiro (1996) sostiene que las transformaciones en la moda son producto del concierto objetivo de dos lógicas. Por una parte, la lógica de *las luchas internas en el campo de la producción*, que se organizan en torno a la oposición de lo antiguo y lo nuevo, lo caro y lo barato, etc., y por otra, de la lógica de *las luchas internas en el campo de la clase dominante*, que enfrenta a los poseedores y a los pretendientes pretenciosos. Así mismo, Baudrillard (1970/2007) define la moda como la forma social más profunda del mundo actual, una sucesión mágica de significantes cuya vertiginosidad es consecuencia de la pérdida de los referenciales.

Podemos, por lo tanto, hablar de una *moda de la adopción*, y especialmente de la adopción internacional, como comportamiento de consumo de las élites y al que, por definición, desean acceder el resto de los consumidores. Se trata además de una moda investida de un *discurso solidario o salvacionista* que disfraza su carácter comercial.

### 2.2.2. Mercado y tráfico

Desde el *discurso del mercado*, la adopción no es sólo un negocio, sino de hecho un negocio de la peor especie. Es un mercado que vende a niños/as, les pone precio sin ninguna preocupación por su bienestar y los trata como mercancía. Estas voces críticas sostienen que este nuevo mercado, aumenta además la explotación de mujeres pobres. Si estas mujeres saben que pueden colocar a sus hijos/as en adopción, y pueden recibir algún pago a cambio, serán tentadas o engañadas para vender sus bebés con fines de lucro y ampliar un mercado intrínsecamente ilícito (Bhabha, 2004). Otras autoras argumentan que la adopción internacional pone en peligro los derechos humanos de los niños y niñas al empujarlos hacia un contexto cultural diferente al originario (Nicholson, 2004). Todas ellas coinciden al definir la adopción internacional como un proceso comercial que consolida y perpetúa la pobreza mundial.

Desde una perspectiva feminista, algunas autoras como Janice Raymond (1993), consideran que la adopción internacional refuerza la argumentación de que las mujeres deben cumplir una función reproductora, negándolas así su participación en los procesos productivos. Otras, como Amaya Fernández Menicucci (2005), desde una perspectiva postcolonial consideran que la adopción internacional por parte de mujeres occidentales ahonda en las raíces del ideal de feminidad victoriana. La mujer nativa recoge así la dimensión erótica de la mujer blanca que, desde una visión colonial, es incompatible con la carga sexual. De esta manera, la maternidad queda identificada en la mujer occidental, mientras la nativa representa la sexualidad descontrolada de la «naturaleza». Por otro lado, la mujer «salvaje» es también contemplada como emblema del territorio colonial representado metafóricamente como cuerpo femenino virginal y complaciente. A su vez, la madre adoptante, retoma la mayor parte de su patrón del imaginario cristiano, en la representación de María como virgen y madre que proporciona la esencia de la virtud femenina. Es, por tanto, con un auténtico espíritu misionero con el que la mujer blanca, tanto la seglar como la religiosa, abraza su nuevo cometido en tierras lejanas, asumiendo como «natural» y legítima la extensión de sus cuidados maternos a todo aquel que se muestre alejado de la madurez espiritual y social, en el mejor de los casos identificado como el «buen salvaje» de Rousseau (1755/1985), porque es inocente en su inmadurez infantil. En

definitiva, el ideal de maternidad hacia el que fue programada la mujer colonizadora encajaba perfectamente con la necesidad de cuidados materiales y espirituales del indígena, al igual que hoy las mujeres occidentales adoptantes dotan de cuidados materiales y espirituales a los niños y niñas nacidos/as en lugares lejanos.

Esto explicaría, en parte, cómo se ha ido construyendo el ideal de la salvación en los *discursos solidarios* de la adopción. Sin embargo, incluso si se considera la adopción internacional como un «mercado virtuoso», no se puede negar el hecho de que es un mercado. Así en las webs: [www.rainbowkids.com](http://www.rainbowkids.com)<sup>13</sup>, [www.precious.org](http://www.precious.org) o [www.adoptablekids.com](http://www.adoptablekids.com), podemos encontrar fotografías de niños y niñas que están «esperando una familia». En ellas se señala su edad, estado físico y mental y el tiempo que llevan en espera. Estas agencias se ofertan como una especie de supermercado virtual de niños/as, además es posible seleccionar un/a hijo/a «a la medida», a través formularios donde el interesado ingresa sus preferencias en cuanto a sexo, edad y origen del niño, y señalar si acepta un chico o una chica con problemas físicos, emocionales o de aprendizaje.

Actualmente, los expertos de la industria estiman que al menos el 1% de las adopciones nacionales pasan por canales ilegales y en torno a un 5% no cumplen con la totalidad de la normativa, aunque estos porcentajes varían según el país (Spar, 2006:188).

En los últimos años no han dejado de aparecer noticias relacionadas con el tráfico y comercio ilícito de niños/as para la adopción. Así, por ejemplo, en agosto de 2007, la policía desalojaba en la ciudad de Antigua Guatemala una casa-cuna clandestina donde se realizaban adopciones ilegales de menores a Estados Unidos (Agencia EFE, 2007e). Guatemala es actualmente el cuarto proveedor mundial de adopciones internacionales en números totales, es decir, en proporción a su población es uno de los primeros países exportadores de niños/as. En el 2005, la adopción infantil internacional se encontraba en el segundo lugar de los tres productos no tradicionales de mayor exportación, después de los químicos. De acuerdo con los cálculos de la sección guatemalteca del *Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia* (UNICEF),

---

<sup>13</sup> Anexo 1. *Rainbow: Photolisting y formulario*.

las adopciones de niños representa unos ingresos para el país que alcanzan los 200 millones de dólares, que se reparten entre abogados que se dedican a tramitar los expedientes e intermediarios que se encargan de conseguir a los/las menores. Se trata, por lo tanto, de una cantidad desorbitada, ya que la rentabilidad por niño/a adoptado/a es de unos 45.000 dólares de media, nueve veces la renta *per cápita* del país, que está en unos 5.000 dólares al año, según cálculos de la *Central Intelligence Agency* (CIA) (Alamilla, 2007).

Otra noticia que tuvo trascendencia internacional tuvo como protagonistas a una tripulación española. En noviembre de 2007 eran detenidos en Chad siete españoles tripulantes de un avión chárter, contratado por una ONG francesa para trasladar niños/as desde Chad y Sudán a Francia. Naciones Unidas denunció que los/as niños/as que iban a ser trasladados no eran huérfanos/as y que las adopciones eran ilegales (Mora, 2007). Más recientemente, en enero de 2010 tras el terremoto que asoló Haití, diez estadounidenses pertenecientes a la organización cristiana *Refugio para Menores Nueva Vida*, eran detenidos en la frontera con República Dominicana cuando intentaban sacar del país a 33 niños haitianos (Peregil, 2010).

En este comercio es difícil delimitar el «mercado negro» porque casi todas las adopciones internacionales implican una transferencia de dinero. Aunque, según Spar (2006) las adopciones ilegales tienen un patrón de comportamiento, un conjunto de características que le distingue del mercado legal. En primer lugar, son adopciones que se producen, por definición, fuera de los límites de la licencia comercial y se llevan a cabo por agentes independientes o intermediarios no autorizados. En segundo lugar, se trata de transacciones explícitamente comerciales, esto es, la madre o el padre recibe dinero a cambio del/de la niño/a. Una tercera característica de este tipo de adopciones es que una vez que los niños y niñas son adquiridos de forma explícita fuera de los canales formales el siguiente paso consiste habitualmente en revenderlos.

Sin embargo, incluso con el régimen jurídico más duro sigue siendo difícil determinar la procedencia de un/a niño/a adoptado/a o de las circunstancias que rodearon su adopción. Por otra parte, aún cuando los proveedores de las adopciones legales desprecian el «mercado negro», estas entidades (agencias, organizaciones religiosas,

abogados, trabajadores sociales...) se niegan a admitir que están compitiendo entre ellas, y que la adopción internacional es un negocio.

Si, como se ha visto, el debate sobre el carácter comercial o solidario del mercado de las adopciones internacionales se centra en la definición de las características y roles de los participantes, en España esta discusión está prácticamente acallada por una historia de la adopción marcada por el secretismo y la ausencia total de transparencia y control, y una lógica religiosa que no deja espacio a la crítica.

### **2.3. Adopción y acogimiento en España**

Durante el siglo XX la adopción en España estuvo rodeada de secreto. Bajo el control de la Iglesia católica se amparaba la idea de que los hijos e hijas de los pobres y sobre todo de las madres solteras se criarían mejor en manos de los ricos (Ocón y Castón, 2002).

En Enero de 2011 la *Asociación Nacional de Afectados por Adopciones Irregulares* (ANADIR) denunció ante la Fiscalía General del Estado alrededor de 400 supuestos casos de «hijos robados» entre las décadas de los años 20 y 90. Esta asociación pretendía que se investigara la posible comisión de delitos por parte del personal de decenas de clínicas y centros sanitarios públicos y privados en toda España. Finalmente la Fiscalía remitió las denuncias a los fiscales territoriales, para analizar los hechos ocurridos en cada provincia y ver si eran constitutivos de delito (Junquera, 2011).

La historia de los «niños apropiados» hunde sus raíces en el franquismo. Aunque en los primeros años esta práctica estuvo cargada de ideología, robaban los/as hijos/as de presas políticas y mujeres republicanas para dárselos a familias afines al régimen, pronto se convirtió en una trama puramente económica que se urdían en los hospitales, donde se vivían situaciones diversas. Había mujeres que decidían dar al niño en adopción, adolescentes, madres solteras o prostitutas presionadas por sus familias y la moral de la época, e incluso mujeres de clase baja a las que directamente se les robaba el bebé asegurándoles que había nacido muerto. En este negocio estaban implicados médicos, monjas y sacerdotes que se consideraban con potestad moral

para quitarles los bebés a madres sin recursos y dárselos a familias convencionales, a cambio de cantidades económicas que oscilaban entre 50.000 hasta 3 millones de pesetas (Duva y Junquera, 2011). Según Francisco Tena, sociólogo y experto en la materia, los casos más numerosos se dieron entre 1963 y 1970, y actualmente entre 200.000 y 300.000 personas podrían ser hijos e hijas «apropiados» (Quílez, 2010).

Si, como ya señalamos<sup>14</sup>, el aumento de las adopciones internacionales es un fenómeno que se produce en Europa durante los 60 y 70, en España la demanda comenzará con veinte años de retraso. El cambio fundamental se produce en 1987, con la aprobación de la Ley 21/1987, del 11 de noviembre, cuando legalmente la adopción en nuestro país deja de ser un acuerdo entre particulares y se somete a regulación estatal. Desde entonces cada Comunidad Autónoma regula los medios, procesos e instrumentos del proceso adoptivo.

En su estudio sobre la adopción en España, el sociólogo José Ocón (2005) sitúa el despegue de la adopción internacional en la emisión del documental «Las habitaciones de la muerte», producido por el canal británico *Channel 4* y emitido en España por el programa de la televisión pública *Documentos TV* en 1995. De hecho es el período entre 1995 y 1996 cuando la adopción internacional despegue en nuestro país. El documental describía las pésimas condiciones, incluso mortales, de los niños y, especialmente, de las niñas en algunos orfanatos chinos. El éxito de audiencia condujo a repetir varias veces su emisión, y en cada ocasión las centrales telefónicas de las cadenas emisoras se vieron colapsadas por las llamadas de personas interesadas en adoptar una niña china. Actualmente la mayoría de los/as niños/as que se adoptan en España vienen de este país.

### 2.3.1. Cifras y legislación

En la última década, especialmente desde mediados de los años 90, se ha producido una presencia rápida y acelerada de la adopción internacional en el panorama nacional. Las adopciones internacionales se multiplican por seis entre 1997 (año en el que se recogen las primeras estadísticas sobre adopción internacional) y 2003,

---

14 Capítulo 4, apartado 2.2. *Discursos en torno a la adopción: del «salvacionismo» al negocio*, p.138.

pasando de 942 a 18.501. Este aumento fue precedido por un descenso hasta la suspensión de la adopción nacional. A pesar de que las adopciones internacionales bajaron un 18% entre los años 2004 y 2007, España sigue siendo el segundo país en número absoluto en este tipo de adopciones a nivel mundial. En cuanto a la procedencia de los/as niños/as, China es el principal país de origen de los niños y, sobre todo de niñas adoptadas, seguido de Rusia y, en tercer lugar, Etiopía. Los países que siguen a esta lista son: Colombia, Nepal, la India, Kazajstán, Panamá y Perú (MTAS, 2007)

La legislación española en materia de adopciones constituidas en el extranjero está regulada fundamentalmente por el Derecho internacional privado, es decir, a través de acuerdos de carácter bilateral entre el país donante y el receptor. En cuanto a la regulación del Derecho internacional público, España ha ratificado *la Convención de Naciones Unidas de 1989 sobre los derechos del niño* que ha sido desarrollada por el *Convenio de la Haya de 1993 sobre la protección de menores y la cooperación en materia de adopción internacional*. En cuanto al ámbito interno, la adopción de menores queda regulada a través del artículo 9.5 de la Constitución, que ha sufrido hasta el día de hoy cuatro modificaciones expresadas en cuatro leyes, siendo la última la Ley 54/2007 del 28 de diciembre, en la cual se intenta sistematizar y crear un cuerpo legal único en materia de adopción.

En cuanto a las adopciones nacionales, en la última década, prácticamente todas las Comunidades Autónomas (CCAA) tenían cerradas sus «bolsas de adopción». En 2008 la Comunidad Autónoma de Madrid (CAM) fue una de las primeras en reabrir la listas de solicitudes (Fominaya, 2008) y en 2010, tras casi dos década cerradas, Andalucía volvió a abrir sus listas de adopción (García Vaquero, 2010).

Las adopciones nacionales, a diferencia de las internacionales, siguen un acogimiento preadoptivo, esto es, desde el momento de la asignación hasta que existe una sentencia judicial de adopción, los/las niños/as conviven con su nueva familia en régimen de acogimiento. El acogimiento preadoptivo suele durar entre seis meses y un año, durante este período, los adoptantes tienen la custodia de los/las niños/as,



aunque legalmente no serán sus hijos/as hasta que el proceso judicial termine y un juez dicte sentencia.

### 2.3.2. *El acogimiento familiar*

Mientras en la adopción la demanda supera a la oferta, lo cual supone un aumento progresivo del precio de los/as niños/as en el mercado, la figura del acogimiento familiar suscita menos interés. Mientras los gastos en una adopción internacional no suelen ser inferiores a 6.000 euros, algunas administraciones españolas pagan incluso un salario a aquellas personas que acogen a menores en situación de desamparo. Así, por ejemplo, la Junta de Andalucía paga unos 700 euros mensuales más otros gastos variables; la *Generalitat* de Cataluña 43.000 euros anuales, más 400 euros mensuales por niño y 12.000 euros más si tienen que realizarse reformas en el domicilio si el menor padece alguna discapacidad y en Castilla y León, las personas que acogen niños/as con problemas de conducta o graves discapacidades perciben hasta 58 euros al día (Garriga, 2009).

Según el estudio de Neus Caparrós e Iván Jiménez-Aybar (2001), no existe en nuestro país un precedente del acogimiento familiar tal y como hoy lo conocemos. El antecedente más parecido es la *colocación familiar*, regulada durante la Guerra Civil mediante la *Orden del 1 de abril de 1937 para la atención a niños huérfanos y abandonados*, que sería recogida e impulsada en el *Texto Refundido sobre Tribunales Tutelares de Menores y Protección de Menores* de 1948.

La figura del *acogimiento familiar* aparece descrita por primera vez en la Ley 21/87 en cuyo artículo 173 se recoge que «el acogimiento produce la plena participación del menor en la vida de familia e impone a quien le recibe las obligaciones de velar por él, tenerlo en su compañía, alimentarlo, educarlo y procurarle una formación integral». Este artículo se verá ampliado por la Ley orgánica 1/96 *De Protección Jurídica Del Menor*, entre cuyas aportaciones está la diferenciación explícita entre el *acogimiento residencial* (en centros o instituciones) y el *acogimiento familiar*. Distingue además tres modalidades de acogimiento: *simple*, cuando se establece una medida transitoria; *permanente*, para dotar de estabilidad familiar a los menores que no pueden acceder a la adopción ni es posible su retorno a la familia de origen y

*preadoptivo*, con vistas a su adopción. Por otra parte, según la forma en que se constituye puede tratarse de un *acogimiento administrativo*, acordado por la Administración, o de tipo *judicial*, cuando se hace necesaria la intervención del juez por desacuerdo de los padres del menor (Rosser, 1998).

Otra distinción de índole técnica más que legislativa, es la propuesta por Jorge F. del Valle, Amaia Bravo y Mónica López (2009), quienes diferencian entre la *familia extensa*, si los acogedores son parientes o allegados, y *familia ajena* si los acogimientos se lleva a cabo por parte de familias extrañas al/a la niño/a. También utilizan el término de *acogimiento de urgencia o diagnóstico* para una modalidad cuya finalidad es similar a la que realizan los hogares de primera acogida, actuando como receptores de urgencias y permitiendo un tiempo de evaluación para tomar decisiones. A su vez distinguen entre *acogimientos ordinarios o especializados*, siendo estos últimos casos de niños y niñas con necesidades especiales por motivos de salud, de desarrollo, o bien debido situaciones de difícil acogida por otras características como la edad.

A pesar de las distintas clasificaciones y la variadas interpretaciones que incluye el concepto de *acogida*, en nuestro país la mayoría de los menores en situación de desamparo se encuentran en centros y residencias (Colton y Hellinckx, 1999), siendo el acogimiento preadoptivo la fórmula más frecuente desde que las bolsas nacionales se reabrieron. Este claro rechazo al acogimiento, que no se observa en el resto de los países europeos, probablemente responde a una lógica de la familia en la que el/la hijo/a es conceptualizado como una posesión, una propiedad que respondiendo a la lógica de consumo debe disfrutarse en exclusiva. Por otro lado, como veremos, la edad es un elemento determinante en la cotización de niños/as en el mercado, y en el sistema de acogida la oferta de bebés es escasa.

Cualquiera de esta tres fórmulas: adopción internacional, adopción nacional y acogida, exige al/a la solicitante la obtención previa de un *certificado de idoneidad*, que avale su capacidad para la crianza.

### 2.3.3. La «idoneidad»

A pesar de que la última reforma legal de 2007 añade que la *Declaración de Idoneidad* de los adoptantes debe recoger, además de la valoración sobre la situación personal y familiar, «su aptitud para atender al niño y su capacidad para mantener vínculos estables con él», cada Comunidad Autónoma establece sus propios criterios de selección y expedición de los certificados de idoneidad (CI)<sup>15</sup>.

Una vez determinada la idoneidad para el ejercicio de la *patria potestad*, existen dos vías posibles de tramitación de expedientes en los países de origen: la vía privada, a través de las Entidades Colaboradoras en materia de Adopción Internacional (ECAIs), acreditadas por las distintas CCAA y autorizadas por los países de origen; o bien la vía pública, a través del MTAS. El tiempo de espera si se tramita a través de ECAI no suele superar los 3 meses, si se opta por la vía pública el procedimiento puede sobrepasar los 24 meses.

La idoneidad ha sido, y es, uno de los aspectos más controvertidos de la adopción, prueba de ello es su constante redefinición desde su popularización a mediados del siglo pasado. En la década de los 30 y 40 los especialistas consideraban que sólo las parejas infértiles deberían tener prioridad a hora de adoptar, por lo que frecuentemente exigían un examen médico completo de ambos cónyuges, para determinar si existía una patología que les impidiera tener descendencia (Berebitsky, 2006).

Otra cuestión fundamental relacionada con la idoneidad es la edad de los padres adoptantes. Históricamente, los padres adoptivos solían ser mayores que los padres biológicos. A partir de la década de 1930, sin embargo, los trabajadores sociales comenzaron a colocar a los niños en los hogares de las parejas más jóvenes, aquellos en los que habría una diferencia «natural» de edad entre padres e hijos/as. La legislación española actual exige a los futuros adoptantes ser mayores de 25 años. Si se trata de una pareja, basta con que uno de ellos haya alcanzado esta edad, también añade que uno de ellos debe tener, como mínimo 14 años más que el/la adoptado/a.

---

<sup>15</sup> Anexo 6. *Contenidos básicos del informe psicosocial para la obtención del certificado de idoneidad (CI)*.

En cualquier caso, la diferencia de edad entre adoptado/a y adoptante no puede ser superior a 40 años. Esta cuestión ha levantado cierta polémica, así en Septiembre de 2006 varios medios de comunicación se hicieron eco de que en Cataluña sólo un 3% de los candidatos a la adopción eran considerados «no idóneos», cuando la media del resto del país de un 30%, debido a la flexibilidad con la edad de los solicitantes (Playà, 2006). Un año antes, un matrimonio de Huesca, Juan Luis Quintilla y Maribel Casanova, de 58 y 49 años, movilizaron a la opinión pública cuando fueron declarados «no idóneos» por los técnicos del *Instituto Aragonés de Servicios Sociales* (IASS) alegando su avanzada edad, pero con el visto bueno de las autoridades chinas, país en el que solicitaban la adopción. Finalmente, la *Consejería de Servicios Sociales del Gobierno de Aragón* les declaró «idóneos» para adoptar a su quinta hija. «Los Quintilla» convertidos en un referente de «padres coraje» en su defensa de la familia, fueron presentados por los medios como un ejemplo de lucha frente a la burocracia estatal (Valero, 2005).

Otros debates que ha generado la idoneidad han sido, por un lado la cuestión de la discriminación por discapacidad, prohibida en la última reforma de 2007 en su artículo 11, y por otro, la discriminación por opción sexual, reconocida por el *Tribunal Europeo de Derechos Humanos* en 2008 y que supuso una condena al Estado Francés al pago de una indemnización de 10.000 euros por daños morales a una mujer lesbiana a la que se le había rechazado su solicitud de adopción (Agencia EFE, 2008).

Resumiendo, los procesos de acogida y adopción en España han seguido unas directrices distintas al del resto de los países de la zona, lo cual le ha dotado de ciertas particularidades. Por una parte, una regularización tardía, que dio lugar a que hasta finales de los 80 los procesos de adopción (la acogida no existía) fueran pactos privados, cuando no negocios ilícitos. Por otra parte, el «consumo grupal» que caracteriza a nuestra sociedad es probablemente una de las causas del «boom» de la adopción internacional en los 90, situándonos entre los primeros países en el ranking mundial. A lo que hay que añadir el rechazo generalizado hacia la fórmula de la acogida. España es el país europeo con mayor número de niños/as en centros de

acogida, unos 30.000, lo cual ha llevado a las CCAA ha intentar motivar la acogida a través de incentivos económicos (Lázaro, 2008).

En definitiva, se trata de un mercado cuya oferta y demanda están totalmente desajustadas y que responde, entre otras razones, a una cultura de consumo de la adopción y del acogimiento que entremezcla un discurso solidario con el cumplimiento del mandato familiar. Así mismo, gran parte de los demandantes recurren a la adopción y al acogimiento como «segunda opción», es decir, tras haber intentado, sin éxito, obtener un hijo biológico a través de las Tecnologías Reproductivas.

### **3. Las tecnologías reproductivas (TR)**

El 3 de octubre de 2010, el científico británico Robert Edwards gana el Premio Nobel de Fisiología y Medicina por el desarrollo de la fertilización *in vitro* en los años 50. El mérito de sus investigaciones suponía, según el *Instituto Karolinska* de Estocolmo que concede el premio, «un hito en la medicina moderna ya que sus hallazgos han hecho posible el tratamiento de la infertilidad, un problema médico que afecta a una parte importante de la Humanidad, incluyendo a más del 10% de las parejas del planeta» (Agencia EFE, 2010c).

Este «problema médico» al que hace referencia se sitúa principalmente en países occidentales que son los que tienen las tasas de natalidad más bajas, problemas de envejecimiento de la población y acceso a las TR. Por otro lado, el hecho de que se defina como un «hito de la medicina» un tratamiento que no cura, previene, ni aportan información alguna sobre ninguna enfermedad resulta, al menos, cuestionable.

#### **3.1. El «milagro científico»: historia y conceptos básicos**

Las primeras menciones sobre prácticas de inseminación artificial aparecen ya recogidas en el Talmud hebreo en el siglo III, y se utilizaban con animales, pero no será, según Jalna Hanmer (1983), hasta 1790 cuando por primera vez el cirujano escocés John Hunter aplique estas técnicas con éxito en humanos, a través de una inseminación con donante del marido.

Gena Corea (1985), en cambio, sitúa a finales del siglo XIX la primera inseminación con semen de donante, que fue, tal y como lo describe la autora, producto de una violación. En 1884 el Dr. William Pancoast, profesor del *Jefferson Medical College de Philadelphia*, tras haber tratado sin éxito a una mujer por infertilidad supo que su marido carecía de semen fértil. Sin información ni consulta alguna, durmió a la mujer con cloroformo y con una jeringuilla de goma inyectó el semen de uno de sus estudiantes, cerrando el cuello del útero con una gasa. Este fue el primer caso de confirmado de inseminación artificial con donante (IAD), la paciente nunca supo que el semen utilizado no era el de su marido. Observamos como las tecnologías reproductivas (TR) desde sus orígenes han sido un espacio de control científico en el que los pacientes, especialmente las mujeres, son simples seres pasivos, sin voz ni opinión sobre los procedimientos que se ejercen sobre sus cuerpos. Por esta razón, Tubert (1991: XVI) las define como «el instrumento a través del cual la ley moral se transforma en ley científica». En una cultura como la nuestra, en la que la ausencia de hijos/as se identifica con una sexualidad descontrolada que es necesario encauzar hacia la reproducción a través de la razón científica, Eva sólo puede transformarse en María y acceder a la maternidad sin sexualidad a través de las TR. El médico se convierte así en un hacedor de milagros, capaz de «normalizar» a aquellas que se resisten a cumplir el mandato.

Con la aparición de las TR se repite la operación de control y gestión de la fecundidad del Dios patriarcal. Al igual que las mujeres de la Biblia debían solicitar sus hijos/as a un dios todopoderoso, hoy las mujeres infértiles piden «un milagro» a los representantes del saber/poder médico, especialistas que son además los encargados de definir los conceptos que conforman el lenguaje de las TR.

La *Organización Mundial de la Salud* (OMS) definía hasta los años 80 la *esterilidad* como la incapacidad de una pareja para lograr un embarazo después de un periodo de dos años de relaciones sexuales sin protección contraceptiva. Se estimaba entonces que el 80% de las mujeres quedaban en estado de gestación al tener relaciones sexuales sin uso de medios contraceptivos y otro 10% lo conseguirá en el segundo año, bajo las mismas condiciones. El porcentaje restante era el que se consideraba con problemas de *esterilidad*.

A medida que las TR se fueron implementando en los procesos reproductivos y productivos, la *infertilidad* fue imponiéndose frente a la *esterilidad*, siendo cada vez más frecuente la vinculación entre *infertilidad* y enfermedad. La OMS sustituyó en sus manuales el concepto de *esterilidad* por el de *infertilidad* reduciendo a un año el tiempo necesario para poder categorizar a una mujer como *infértil*. Conviene señalar que en ninguna de estas acepciones se hace referencia alguna a la *esterilidad* o *infertilidad* masculina.

En el 2002, la OMS estimó que, como mínimo, 80 millones de parejas padecían trastornos de fertilidad en el mundo. Esta cifra podría haber aumentado en 10 millones más según un reciente estudio publicado en el Revista *Human Reproduction* (Dyer, 2009).

En cuanto a las causas que provocan la infertilidad, son actualmente un misterio. Mientras los médicos se centran en buscar patologías en el cuerpo de las mujeres, cada vez más los estudios que encuentran en las condiciones medioambientales y en las propias prácticas médicas los orígenes del problema. Así, por ejemplo, las sociólogas Mary Lyndon Shanley y Adrienne Asch (2009) en su estudio sobre la infertilidad en Occidente, consideran que una parte significativa de las causas se encuentran en los variados y opresivos contextos sociales que afectan a determinadas poblaciones: enfermedades infantiles sin tratar, enfermedades de transmisión sexual, condiciones laborales o toxinas del medio ambiente, entre otros factores que, según las autoras, se ven agravados por el tabaquismo y consumo de drogas y alcohol. Junto a estas razones, Ramone Koval y Jocelyne A.Scutt (1988) añaden la utilización de anticonceptivos, los abortos poco seguros y las cesáreas sin control.

Como la ciencia médica tiende a situar a la mujer como la «culpable» de la infertilidad, son escasos las pruebas y estudios sobre la infertilidad masculina. Basándose en sus estudios sobre mujeres infértiles, la psicóloga feminista Anne Woollett (1991), sostiene que una de las consecuencias de vivir en un clima pronatalista, es que a las mujeres sin hijos y aquellas con problemas reproductivos, se les pide constantemente explicaciones, en contraste con los hombres, a los que rara vez se les pregunta sobre la «normalidad» de su salud reproductiva.

Por otro lado, conviene diferenciar entre *infertilidad* e *infecundidad*, categorías diferenciadas aunque íntimamente conectadas en el campo de las TR. La *infecundidad* significa «ausencia de hijos», por lo tanto una mujer, un hombre o una pareja *infecunda* es la que no tiene hijos, en consecuencia la *infecundidad* puede ser voluntaria o involuntaria. La *infecundidad voluntaria* supone que la ausencia de hijos/as es parte de un proyecto personal o conyugal y no se muestra como un problema biomédico. La *infecundidad involuntaria*, en cambio, es la que comúnmente se traduce en términos biomédicos como sinónimo de *infertilidad*. Pero no siempre una mujer, un hombre o una pareja involuntariamente infecunda presentan patología alguna, ni siempre se descubren las causas de esa *infecundidad*. Por otra parte, se pueden dar casos de *infecundidad involuntaria*, en pareja de lesbianas o mujeres sin pareja, que no remiten a la *infertilidad*. Así, a pesar de que la medicina reproductiva se presenta como un campo de tratamiento de la *infertilidad*, su principal tarea es la de solucionar por medio de las TR la *infecundidad involuntaria* (Diniz y Gomes, 2005).

Cualesquiera que sean las causas de la *infertilidad* e *infecundidad*, las TR han sido definidas como una posibilidad real de superar el «problema» a través de distintos tratamientos, cuyos primeros pasos suelen consistir en terapias hormonales y/o tratamientos quirúrgicos.

Respecto a los tratamientos hormonales conviene señalar que, si bien hay numerosas investigaciones en torno a medicamentos que mantienen la erección masculina (viagra y derivados), los tratamientos para la oligospermia o/y astenospermia masculina (insuficiente cantidad y/o movilidad de los espermatozoides) son escasos. En cambio, existen muchos y variados tratamientos dirigidos a solucionar la infertilidad femenina, siendo la hiperestimulación ovárica el principal procedimiento. Los medicamentos más utilizados en esta práctica son el citrato de clomifeno (Clomid®) y las gonadotropinas.

El citrato de clomifeno es un fármaco particularmente cuestionado, abundantes estudios científicos demuestran la relación entre su consumo y el incremento de las posibilidades de padecer cáncer de ovarios (Rowland, 1992; Raymond, 1993). Otros estudios añaden entre las consecuencias adversas del consumo del citrato de



clomifeno, su efecto negativo en la fase post-ovulatoria del ciclo menstrual de la mujer (Spallone, 1989), además de elevar en un 10% la probabilidad embarazo múltiple (Hughes, Collins y Vandekerckhove, 2008). Por otro lado, con frecuencia los médicos utilizan en las primeras fases de los tratamientos una medicación denominada *análogo de la hormona liberadora de gonadotropina* (GnRH), que al ser administrada durante un tiempo prolongado disminuye los niveles de las hormonas que produce la mujer, lo que algunos autores han denominado «castración medicamentosa» y que conlleva síntomas vasomotores (en más del 70% de los casos), hemorragias prolongadas, sequedad de mucosa (80%), y se discute la posibilidad de que actúe como desencadenante de la osteoporosis (Pellicer et al., 1988).

En cuanto a los tratamientos quirúrgicos, los hombres pueden someterse a una operación para restablecer la permeabilidad de los canales espermáticos si estos se encuentran bloqueados, pero es una intervención poco frecuente. Para la mujer hay dos intervenciones: la desobstrucción de las trompas de Falopio y la extirpación de fibromas del útero (Speroff, 1980).

Las técnicas sin donante, esto es, con óvulo y espermatozoide de los interesados, lo que se denomina inseminación artificial conyugal (IAC), se suelen realizar depositando el espermatozoide a través de una cánula en el moco cervical. La inseminación con espermatozoide de donante (IAD) no es un tratamiento en sí mismo, sino que simplemente se utiliza el espermatozoide de un donante. La fecundación *in Vitro* (FIV), en cambio, sí es un tratamiento, que inicialmente se utilizaba cuando existía una obstrucción de las trompas de Falopio y que, a lo largo del tiempo, se ha ido ampliando a todos los casos en los que aparece una dificultad en el encuentro entre espermatozoide y óvulo. Los pasos de la FIV son básicamente cuatro: 1) hiperestimulación ovárica controlada y monitorización de la ovulación; 2) «recuperación»<sup>16</sup> de los ovocitos; 3) fertilización y cultivo embrionario; y 4) transferencia embrionaria.

---

16. Advertimos aquí una manifestación más del poder médico-científico sobre el cuerpo de las mujeres. La expresión «recuperación de ovocitos» parecen indicar que los ovocitos no pertenecen a la mujer sino al médico que los «recupera» tras la intervención. Sería más correcto hablar de «extracción» o «estirpación».

La fase primera se basa en los tratamientos hormonales anteriormente vistos. Cuando los folículos han alcanzado el tamaño adecuado, se provoca la ovulación mediante la administración de la *hormona coriónica de gonadotropina* (HCG), una vez que los óvulos salen del ovario se «recuperan», es decir, se extraen bien a través de laparoscopia, lo cual requiere ingreso y anestesia general, o a través del uso de una aguja por medio de un ecógrafo, técnica que se denomina *punción guiada*. En cuanto a la tercera fase, una vez preparados los gametos (esperma y ovocitos) se colocan *in vitro*, fuera del cuerpo hasta que se obtiene un embrión. Si el número y/o la movilidad de los espermatozoides es precaria se realiza directamente la inyección del espermatozoide dentro del óvulo mediante una inyección intracitoplasmática (FIV-ICSI). Cuando se trata de una FIV con microinyección espermática (ICSI) se extraen óvulos de la paciente y se unen posteriormente en el laboratorio a los espermatozoides. Una vez fecundados, se transfieren a la cavidad uterina. Estas técnicas de FIV pueden realizarse con «donaciones» de ovocitos, esperma o embriones.

Cuando se realiza una FIV con transferencia de embrión (FIVYTE), los embriones se introducen a través de un catéter por la vagina y se deposita en el útero. Si el embarazo se produce, la prescripción analítica fija un control hormonal semanal hasta la verificación por ecografía a los dos meses, aunque es precisamente el porcentaje de éxito – no sólo el logro embarazo sino la finalización del mismo y el nacimiento de un bebé sano – una de las cuestiones más controvertidas.

### **3.2. El mercado de las TR**

Las mujeres somos un laboratorio animal único en el que nosotras no sólo limpiamos nuestras jaulas, sino que las financiamos. Pagamos por lo que se nos presenta como «tratamientos» pero son experimentos.

Gena Corea (1999)

Este carácter experimental de las TR al que hacer referencia Corea, queda claramente constatado en la ausencia de datos fiables sobre los porcentajes de éxito. Las clínicas difieren según el tiempo de experimentación que lleven; algunas pasan años sin conseguir un éxito y desaparecen, otras sobreviven años sin conseguirlo. Salvo en

contadísimas excepciones, que suelen ser los de mayor eficacia, la mayoría de los centros exageran sus porcentajes. Generalmente dicen – y es lo que la mayoría de la gente cree – que hay entre un 20% y un 25%, incluso hasta un 30 % de éxito en los tratamientos de fertilización. Así, en una entrevista realizada en 2008, la doctora Juana Crespo, fundadora del *Instituto Valenciano de Infertilidad* (IVI) aseguraba que las tasas de embarazo por ciclo en su clínica eran del 55-60% y en 3 ciclos de FIV el 95% de sus pacientes se quedaban embarazadas (Crespo, 2008).

Lo interesante sería poder acceder a un informe fiable sobre la práctica de la clínica a la que se piensa acudir, pero aún hoy esto no es posible, nadie tiene el poder de conseguir información transparente sobre las cifras de éxito.

Esta alteración de datos se lleva a cabo, entre otras formas, a través de la manipulación de la edad de las mujeres. Por esta razón hay clínicas que no aceptan a mujeres de más de 40 años, de esta manera se aseguran un mayor índice de éxito. Otras veces, en vez de contar el número total de mujeres que inician los tratamientos, las clínicas cuentan sólo a las que han logrado implantar un embrión, dejando fuera todas aquellas que, se les rompieron los óvulos o no tuvieron una buena ovulación. Por tanto, hay mujeres que habiendo participado en procesos de RA o FIV quedan fuera de las estadísticas.

Habitualmente sólo cuentan los embarazos que se han conseguido, no los niños nacidos vivos, y cuando se cuentan, si son trillizos o gemelos se contabilizan como 3 o 2 niños, cuando el éxito es de un embarazo, porque es una mujer. En un estudio del año 1987 sobre las tasas de éxito de FIV en clínicas de Estados Unidos, Gena Corea y Susan Ince (1987) llegaron a la conclusión de que la posibilidad real, teniendo en cuenta los aspectos mencionados, de tener un bebé dentro de un programa de TR era de entre 5% y un 7%.

Junto a este oscurantismo que acompaña a las cifras de éxito, hay también una falta de información sobre los posibles efectos secundarios de este tipo de tratamientos. Por ejemplo, son frecuentes los abortos espontáneos y los partos prematuros, además de existir una gran incidencia en malformaciones, especialmente, el síndrome de *Beckwith-*

*Wiedemann* y el síndrome de *Angelman*. A pesar de la rareza de esas complicaciones, los errores epigenéticos suelen presentarse más frecuentemente de lo que se reconoce y parecen estar relacionados con el escaso control y conocimientos sobre el líquido del cual se nutre el ovocito al ser extraído del útero (Mahler, Afnan y Barrat, 2003).

La falta de datos fiables sobre resultados se debe a la inexistencia de un protocolo de seguimiento de los/as niños/as nacidos/as a través de estas técnicas, lo cual impide el desarrollo de estudios sobre la evolución de la salud de la madre y del bebé. En definitiva, el «milagro de las TR» parece ser un procedimiento más arriesgado y complejo de la imagen que habitualmente transmiten los científicos y los medios de comunicación.

### *3.2.1. Mujeres y órganos en un mercado global*

Uno de los aspectos más polémicos de las TR es la escasa regulación del uso de los óvulos y los embriones, un valioso capital en el contexto de la industria de la fertilidad.

En su estudio sobre la venta y compra de óvulos y embriones, la feminista de origen japonés Lisa C. Ikemoto (2009), denuncia cómo este tipo de prácticas comerciales están dando lugar a la coacción y explotación de mujeres, especialmente a través del pago por sus óvulos. Los compradores de óvulos ofrecen a las mujeres que los «donan» desde 3.000 euros a decenas de miles por ciclo, se solicitan únicamente a mujeres jóvenes y la motivación suele ser fundamentalmente económica. Nos encontramos así en un mercado en el que hay muchos «jugadores»: bancos y compradores de esperma, óvulos y embriones, mujeres y hombres donantes, embriólogos y laboratorios, clínicas, abogados, políticos, legisladores... La ironía está, señala Ikemoto, en que esta mercantilización del proceso de adquisición de óvulos, esperma y embriones se denomine «donación» y se llame «donantes» a las mujeres y hombres que reciben un pago por el suministro de los mismos.

Así la relación de mercado entre las mujeres infértiles que desean óvulos y las mujeres en edad fértil que ofrecen su «producto» para la venta es, como indica Jyotsna Agnihotri Gupta (2006), ingenuamente vista como una relación neutral o de

igualdad entre productora y consumidora. Según la feminista india, el análisis de las transacciones en el mercado mundial de gametos debería realizarse en relación a la devaluación del trabajo de las mujeres bajo una economía que las necesita y, sin embargo, las margina como productoras y reproductoras en la obtención de beneficios.

Podemos, en consecuencia, hablar de un *supermercado de la reproducción* que incluiría el reconocimiento no sólo de las diferencias de poder entre consumidoras y productoras y las presiones que influyen en las decisiones de compra o venta de gametos, sino también de la imposición de una «ética de mercado», según la cual las personas, y especialmente las mujeres, se convierten en la suma de partes vendibles y desechables.

Estos movimientos transnacionales de gametos y embriones reflejan los desequilibrios de poder en la globalización de las TR, la creación de nuevos regímenes de consumo, nuevas formas y relaciones de mercado que, como señala Gupta (2006:31), «reposicionan a las mujeres en nuevos sistemas de desigualdad» y que están fundamentados en el control de la reproducción de los tecnócratas masculinos que operan activamente, dividiendo a las mujeres, especialmente en términos de clase.

En este sentido, Dorothy Roberts (2009) ha acuñado el concepto de sistema de *castas reproductivas*, al referirse a un modelo en el que hombres y mujeres occidentales tienen acceso a tecnologías que les ayudan a tener una descendencia genéticamente seleccionada. De esta manera, la biotecnología se orienta a desarrollar estrategias de control eugenésico, especialmente para la población de bajos ingresos y las mujeres pobres a nivel mundial, mientras que la opción de mejora de la reproducción bajo el eufemismo de «elección», está reservada para la clase económica y racialmente dominante.

Las clínicas de Reproducción Asistida (RA) florecen a gran velocidad no sólo en Occidente, sino también en países de Oriente Medio, en China, La India, África y América Latina. Así, por ejemplo, el primer bebé latinoamericano concebido a través de FIV nació en 1984 y en 1998 ya existían 84 centros en el continente. En Egipto, las técnicas FIV se introdujeron a finales de 1980 y en 1999 había ya más de 50 clínicas.

En la India las clínicas privadas llevan ofreciendo tratamientos de RA desde 1981, y en 2002 ya había 60 centros registrados (Vayena, Rowe, y Peterson, 2002). Es precisamente la India uno de los destinos principales de esta industria emergente, entre otras razones, porque es uno de los lugares más baratos para comprar gametos. Si en España la tarifa habitual por un óvulo de una estudiante es de unos 4.500 euros, un óvulo indio, en cambio, nunca se vende por más de 600 euros, y en las pequeñas ciudades del país a una mujer se le paga alrededor de 80 euros por extracción.

La compra y venta de óvulos es un negocio mundial que mueve más de 400.000 millones de dólares al año (Prasad, 2008) y que además, como señala Purificación Mayobre (2004), genera al menos tres tipos de *falsas asimetrías*. Por una parte *asimetrías generacionales*, ya que crea una idea falsa de juventud, en virtud de la cual las mujeres postmenopáusicas pueden engendrar. En segundo lugar, *asimetrías de clase o etnia*, es decir, las «donantes» son mayoritariamente mujeres pobres, aunque los centros insistan en que el perfil es el de «solteras y con estudios medios o altos y, en general, de la rama sanitaria»<sup>17</sup>, y *asimetrías entre mujeres y hombres*, equiparando la «donación» de semen con la de óvulo/útero. Así se invisibiliza la enorme diferencia que existe entre las terapias hormonales y la intervención quirúrgica, y los efectos secundarios que conlleva la «donación» de óvulos, respecto a la falta de riesgos que supone la «donación» de semen. Una muestra de esta *falsa asimetría entre mujeres y hombres* la encontramos en la actual campaña del *Instituto Marqués* de Barcelona en la que se equiparan ambas «donaciones».

#### **Campaña de donación de óvulos y semen del Instituto Marqués**



<sup>17</sup> Declaraciones de Dr. Manuel Fernández, Director del IVI, en Martos (2010).

Producto de este desorden discursivo y del triunfo de la función técnica, es lo que Braidotti (2000) define como *órganos sin cuerpo*, esto es, el resultado de una derivación tecnológica perversa, cínica y postcapitalista que nos introducen en una idea falsa e inmoral: la de la intercambiabilidad de los órganos sobre la base de la continuidad de una función vital, sin referencia a la unidad corporal. En este sentido, Corea (1988) habla directamente de «prostitutas reproductivas», mujeres que en vez de vender su vagina, recto o boca, venden otras partes del cuerpo: el vientre, los ovarios o los óvulos.

En conclusión, en este contexto de las TR, se observa claramente el efecto perverso de la racionalidad científica, la fragmentación infinita y el tráfico incesante de partes orgánicas, donde el cuerpo de la mujer se convierte en el «laboratorio viviente de la biotecnología» (Tubert, 1991:256).

### 3.2.2. Biotecnología y patriarcado

El 20 de diciembre de 2006, la británica Louise Brown, la primera «niña probeta» de la historia, nacida por FIV en 1978, daba a luz a su primer hijo concebido de forma «natural» (Agencia EFE, 2007a). De esta manera, la medicina reproductiva se presentaba como creadora y generadora de «naturaleza». Observamos esta vocación «naturalizadora» en la evolución del término originario «Técnicas de Reproducción Artificial» (*Artificial Reproductive Technologies*) hacia la expresión actual «Técnicas de Reproducción Asistida» (*Assisted Reproductive Technologies*). El objetivo consiste ahora en «re-naturalizar» el cuerpo dañado, alterado o enfermo de las mujeres. En este sentido, las feministas francesas Marie Claude Hurtig, Michèle Kail y Hélène Rouch (1991) denuncian, entre los efectos perversos de las TR, el de convertir lo que en realidad es una noción demográfica (las bajas tasas de natalidad) en estatus de enfermedad, según el cual las personas sin descendencia son consideradas anormales y la biomedicina se presenta como instrumento de «normalización». Además, el discurso biocientífico basando sus argumentos en el éxito frente a la «cura de la infertilidad» oculta información sobre, por ejemplo, el uso de gametos y embriones para la experimentación.

En 1982, ante la necesidad de controlar y regular la investigación de embriones, el Parlamento Británico acordó fijar unos límites en la manipulación embrionaria y crear una autoridad que hiciera cumplir estos límites y solucionara los conflictos: la *Human Fertilisation & Embryology Authority* (HFEA). También se constituyó una comisión integrada por 15 miembros de diversa procedencia académica y laboral presidida por la filósofa de Cambridge, Mary Warnock. Esta comisión fue la encargada de determinar las implicaciones sociales, éticas y legales de los progresos en el terreno de la RA y fijar el período del desarrollo embrionario, durante el cual se permitiría la investigación. Respondiendo a la demanda del Parlamento Británico, el informe final de la comisión, el llamado *Informe Warnock*, se centró en las cuestiones de propiedad, suministro y eliminación de los gametos, dejando fuera cuestiones de trasfondo fundamentales, una «agenda oculta», como lo define la socióloga británica Naomi Pfeffer (1987), sobre los términos en los que se definía la *infertilidad*; y es precisamente la imprecisión de este concepto, como señala Corea (1988:141) la «cuña de apertura para el control de calidad en la producción de los bebés», es decir, la clave para el control eugenésico.

Asimismo en el análisis de las TR como tecnologías de poder, Susan Bordo (1993) denuncia la reducción normativa de la identidad de la madre y su paulatina cosificación. Bordo demuestra cómo el protagonismo alcanzado por las TR ha convertido al feto en el nuevo sujeto de discurso, lo cual no tendría connotaciones negativas si no fuera porque suele prosperar en un contexto «pro-vida» en el que la madre ha dejado de ser sujeto y se ha convertido en objeto del control disciplinario.

Preocupadas por este avance de las TR, un grupo de feministas radicales se reunieron en marzo de 1984 y organizaron la *I Conferencia Mundial sobre nuevas Tecnologías Reproductivas*. Varios meses después algunas de las participantes fundaron en Holanda la red FINNRET (*Feminist International Network on the New Reproductive Technologies*). Desde la red reivindicaban que algunas técnicas de RA como la FIV, la donación de óvulos, la predeterminación del sexo o la evaluación embrionaria eran un poderoso instrumento de control social. En julio de 1985, como resultado de la posición ideológica de «resistencia» que había tomado la red, cambió su nombre por el de FINRRAGE (*Feminist International Network of Resistance Technologies*). En



1989 la red la FINRRAGE celebró una *Conferencia Internacional de ingeniería genética y reproductiva y salud reproductiva de las mujeres* en Comillas (Bangladesh). En la declaración final, la *Declaración de Comillas*, las participantes exigieron el cese urgente de las decisiones políticas que estaban conduciendo a la rápida evolución y, cada vez mayor, aplicación de las TR, intensificando una ideología eugenésica y racista sobre las que se fundamentan las políticas de control de la población (Wajcman, 2006).

En resumen, el poder-saber científico parece haber alcanzado su culminación en las TR. Fiel a una práctica que tiende a medicalizar cada vez más la procreación, alcanzamos hoy un punto en el que la reproducción es progresivamente fruto de decisiones e intervenciones médicas. Las TR se sitúan en el mercado como finalidad y proceso de consumo, donde los poderes públicos comienzan a regular cuestiones que hasta ahora habían permanecido en el ámbito de lo privado. Hasta la aparición de las TR ninguna institución pública podía regular quien podía o no tener hijos, pero gracias a la actual oferta médica la reproducción pasa al ámbito de lo públicamente controlable. En este sentido, la demanda del/la hijo/a no nos proporciona ninguna evidencia acerca de cuál es el deseo, sino que se alinea del lado las fuerzas del «Bien» que lucha contra el «Mal», contra lo que queda fuera de la norma. Esta lógica reproductiva del «Bien» y del «Mal» (característica del pensamiento católico), junto a un tipo consumo reciente y grupal como el español, será el escenario ideal para el crecimiento descontrolado de un mercado de la fertilidad.

### **3.3. El mercado español de las TR**

Las últimas comparativas de la *Sociedad Europea de Reproducción Humana y Embriología* (ESHRE) de 2004, que toman como referencia a los países de la UE, señalan que España es el país europeo en el que más mujeres mayores de 35 años se someten a FIV y FIV-ICSI con un 45,3%, muy por encima de países como el Reino Unido (40,9%), Alemania (40,6%), Italia (40%) o Francia (33,9%). Los datos a nivel nacional confirman estas cifras: según el último registro de la *Sociedad Española de Fertilidad* (SEF), el porcentaje de mujeres mayores de 35 años tratadas con FIV-ICSI fue del 55% en 2009.

España fue el primer país europeo en legalizar las técnicas de RA. La ley 35/1988 regulaba la aplicación de técnicas de RA como la IA o la FIV, así como ciertas prácticas de investigación con gametos y embriones humanos. A su vez prohibía la obtención de embriones humanos con cualquier fin que no fuera la procreación, se prohibía cualquier tipo de clonación humana, sólo se permitía la investigación con embriones muertos o no viables y se restringía el uso del *Diagnóstico Genético Preimplantacional* (DGP) a la selección de embriones en función de su viabilidad y con el fin de descartar su transferencia en casos de enfermedad grave.

Esta ley fue reformada en 2003, la nueva Ley 45/2003 pretendía solucionar el grave problema de acumulación de embriones humanos congelados, abandonados por sus progenitores en las clínicas de reproducción (según datos oficiales, unos 35.000, aunque podrían ser muchos más). Los embriones (pre-embryones) que se encontraran congelados con anterioridad a la entrada en vigor de la ley podían ser destinados, además de a otros fines, a la investigación. Los embriones que se destinaran a la investigación serían tratados de acuerdo a la legislación sobre donación de órganos y tejidos (seguridad, gratuidad y ausencia de lucro) y bajo el control de un centro nacional. Los embriones generados con posterioridad a la entrada en vigor de la ley sólo podían destinarse a fines reproductores de la pareja generadora o a la donación a otras mujeres. Además, esta reforma limitó a tres el número de óvulos que se podían fecundar y el número de embriones que se podían transferir a la mujer en cada ciclo, regulando en un protocolo adicional para aquellas situaciones que requiriesen un número mayor de óvulos. Así mismo, antes de iniciar un nuevo tratamiento, las parejas debían firmar un compromiso por el que asumían la transferencia futura de los embriones que pudieran obtenerse, previendo que en caso de no poder producirse su transferencia, fueran donados a otras parejas con fines reproductivos como única opción. De esta manera, se quería asegurar que el equipo médico ajustaría el tratamiento al número de niños/as que la pareja podía asumir, evitando que se quedaran embriones congelados y sin transferir.

Hasta el momento la ley ha sufrido varias reformas, la última en 2006, en la que se recogía la creación de dos tipos de Registros de control. En el primero se consignarían los/as hijos/as nacidos/as de cada «donante», la identidad de las parejas o mujeres

receptoras y la localización original de unos y otros en el momento de la donación y de su utilización. En el segundo, se registrarían los datos sobre el tipo de técnicas y procedimientos, tasas de éxito y otras cuestiones que sirvieran para informar a los ciudadanos sobre la calidad de cada uno de los centros. Estos registros también deberían recoger el número de preembriones que se conservaran en cada centro o servicio de RA y se eliminaba la obligación establecida en la ley anterior de enviar los preembriones sobrantes al *Centro Nacional de Trasplantes y Medicina Regenerativa*.

Hasta el día de hoy, los únicos registros existentes son los de la SEF de carácter privado y patrocinados por el laboratorio *Schering*. En 2008 se creó el *Registro de Actividad* en el que se recogen los datos por centro y en 2009 se sumó el *Registro de Resultados de Gestaciones de Tratamientos de Reproducción Asistida* y que está coordinado por el *Grupo de Interés de Salud Embrionaria* (GISE). Si bien, conviene señalar que la participación de los centros con estos registros es voluntaria y ninguno de los dos registros establece mecanismos de control alguno para contrastar la fiabilidad de los datos de éxito que las clínicas tienden a «maquillar».

A la inexistencia de registros públicos y la consecuente carencia de datos y procedimientos fiables, se une una de las legislaciones más permisivas de Europa. En España está permitido el análisis genético de los embriones antes de su implantación en el útero de la madre y no se limita la utilización de óvulos o espermatozoides, además de mantener el anonimato de los/las «donantes». Por lo tanto, se trata de un mercado en auge, y muy competitivo, en el que las clínicas no sólo engordan sus cifras de éxito sino que algunas transfirieren un mayor número de embriones de los recomendables, lo que se traduce en un mayor número de gestaciones múltiples no deseadas. A pesar de que la Ley del 2006 sólo permite que se transfiera un máximo de tres embriones, España está entre los países con mayor tasa de partos gemelares de Europa. Según datos de 2004 de la *Sociedad Europea de Reproducción Humana y Embriología* (ESHRE) en España una cuarta parte de las mujeres sometidas a FIV tuvo gemelos y un 2% trillizos. En comparación, en este mismo año en Suecia sólo el 6% tuvo gemelos y sólo una mujer tuvo trillizos.

Según los últimos datos del año 2007, proporcionados por la SEF, en torno a 7.000 niños/as nacieron como resultado de la utilización de TR y se calcula que unas 30.000

mujeres se sometieron a procesos de RA, 1.500 más que en 2006. Uno de los factores que ha contribuido a este aumento ha sido la demanda extranjera, motivada fundamentalmente por la flexible legislación española. Por nacionalidades, esta «migración reproductiva» la componen principalmente italianas (Italia ha pasado de carecer de norma a tener una de las más restrictivas), inglesas (desde que la ley retiró el anonimato de los donantes), alemanas, suizas, austríacas, holandesas, belgas y francesas, que suelen someterse a los tratamientos aprovechando las vacaciones de verano. Según datos de la SEF, en torno a un 15% o un 20% de los tratamientos de FIV fueron realizados a extranjeras. En ciudades como Barcelona, Madrid, Valencia y la Costa del Sol, las clínicas se ofertan paquetes turísticos que incluyen el viaje, la estancia y el tratamiento. Según declaraciones de Raúl Olivares, director del *Instituto Marqués*, cuando la clínica comenzó su actividad en 2003 trataban a unas 10 mujeres extranjeras al año, en 2008 representaban ya el 60% del total de las pacientes (Ferrado, 2008).

Este aumento de la demanda de tratamientos ha generado un mercado ilegal de óvulos; la Ley de 2006 prohíbe la compraventa de ovocitos, pero existe un «mercado negro» a través de internet donde los precios de las «ciberdonantes» oscilan entre 1.000 y 3.000 euros. La afluencia de este mercado paralelo ha llevado a ONGs y representantes de partidos políticos europeos a solicitar en la Eurocámara la instauración de mecanismos que pongan fin al tráfico de óvulos humanos (Agencia EFE, 2007c).

En España se permite la «donación», siempre que sea anónima y carezca de carácter lucrativo o comercial. La sanidad pública no retribuye las donaciones, sólo aportan una compensación, la aportación de las clínicas privadas suele rondar los 3.000 euros, para compensar las molestias físicas y las constantes visitas a la clínica que tiene que hacer la «donante».

Debido al aumento de la demanda y la falta de óvulos, las clínicas han comenzado a lanzar campañas de publicidad dirigidas a mujeres jóvenes en las que hace hincapié en el carácter altruista y solidario de la «donación». Por ejemplo, la Clínica CERT utiliza el eslogan: «Muchas mujeres sueñan con la posibilidad de tener hijos,

ayúdalas», la campaña de la clínica *Tahe* de Murcia anuncia: «Donar óvulos: un gran acto solidario». Lemas como «ayúdalas a la cumplir su sueño», «dona ilusión» o «da esperanza», insisten en reproducir el *discurso solidario*, de la bondad y generosidad de las mujeres inscritas en el marco de la maternidad<sup>18</sup>.

Observamos cómo el *discurso solidario o altruista* dominante en el mundo de la adopción se repite en el ámbito de las TR. Así, uno de los maestros de la propaganda médico-reproductiva, el doctor Aniruddha Malpani, director de la principal clínica India de FIV y alquiler de mujeres, define a sus pacientes como «exiliados reproductivos» porque vienen «expulsados de sistemas sanitarios hostiles a su deseo de tener hijos», y son él y su equipo quienes «solidariamente» les ayudan a crear familias (Prasad, 2008). De esta manera, la formación de la familia oculta la naturaleza comercial de una industria altamente rentable. Al desviar la mirada pública a las decisiones individuales, la retórica de la normativa familiar hace difícil la crítica a las TR, sobre todo si este deseo/necesidad/deber individual llama a nuestra solidaridad.

Por otro lado, no hay que olvidar que estamos hablando de tratamientos que se realizan principalmente en clínicas privadas. De los 203 centros que hay actualmente en España 165, es decir, el 81%, son privados, según datos de la *Asociación pro Derechos Civiles, Económicos y Sociales* (ADECES). Además las enormes diferencias según CCAA, nos aporta algunos datos de sobre el tipo de consumo en función de la renta *per cápita*. En todas las CCAA hay más centros privados que públicos; en Extremadura, Murcia, Navarra, Ceuta y Melilla no hay ningún centro público y en Ceuta y Melilla tampoco hay clínicas privadas, siendo Madrid la comunidad con más centros públicos (9 clínicas en 2010). Proporcionalmente, donde más fácil es conseguir un centro de financiación estatal o autonómica es en La Rioja, Asturias y Cantabria (hay uno público y uno privado). La Rioja y Navarra sólo ofrecen IA. En el caso de esta última, sólo con semen de la propia pareja. Al resto los derivan a una clínica privada, La clínica *Quirón* en San Sebastian, con la que el Gobierno foral tiene un concierto. En cuanto a los tiempos de espera, en los hospitales públicos oscila entre 30 días en Zaragoza a 1.440 días en Madrid, según los datos de

---

<sup>18</sup> Anexo 2: *Campañas de donación de óvulos*.

2008 que recoge ADECES. Ni ADECES ni la *Asociación Nacional de Clínicas de Reproducción Asistida* (ANACER) han conseguido determinar qué porcentaje, de las cerca de 30.000 mujeres que cada año pasan por un tratamiento de fertilidad, lo hace en la sanidad pública y cuántas en la privada, ya que frecuentemente pasan de un sistema a otro (Sahuquillo y Pérez-Lanzac, 2008).

La cuestión de la financiación pública de los procesos de inseminación a través de TR, es un tema de debate abierto en varios países europeos. Un reciente estudio publicado en el *Human Reproduction* critica el enorme gasto que supone para el servicio de salud inglés, *National Health Service* (NHS), los tratamientos con citrato de Clomifeno (Wordsworth et al., 2010).

En definitiva, el floreciente mercado de las TR, no sólo está redefiniendo el concepto de reproducción en el mercado bajo el control médico, sino que además cosifica el cuerpo de las mujeres, descomponiéndolo en óvulos, embriones o úteros. Los órganos y las mujeres pasan a ser ahora producto de consumo a la venta en un mercado global sin límites.

El deseo o mandato de tener hijos se reformula ahora en términos de necesidad, la infertilidad es una enfermedad y las TR son la única cura. La ciencia médica, ahora «milagrosa», se sitúa en una posición privilegiada, al ser la única capaz de dar vida. Así mismo, los poderes públicos y sus discursos pronatalistas entran en la lógica del mercado, a través de la regulación de estas prácticas, al igual que hace con la adopción. De manera que el de la solidaridad, enmarcado en la familia como deseo individual, y especialmente en la maternidad como necesidad incuestionable, invade el mundo del mercado reproductivo, ocultando así sus consecuencias: niños/as a la venta, óvulos a la venta, mujeres a la venta o en alquiler... una cultura de consumo de masas en la que órganos y personas son susceptibles de ser comprables y vendibles.

Finaliza aquí la reflexión teórica sobre el consumo reproductivo y su impacto sobre la construcción de la identidad femenina. Podemos resumir en los siguientes puntos, los aspectos clave con los que finalizaremos este marco teórico:

### 1. La maternidad como construcción histórico-cultural.

A lo largo del recorrido histórico hemos comprobado como la reproducción queda vinculada a la mujer, ya en las primeras culturas occidentales, estableciendo una relación de identificación a través del binomio mujer-madre. Aunque no será hasta la modernidad cuando esta binomio incorpore la crianza y cuidados exclusivos de la prole.

### 2. Las propuestas feministas: esencialización y crítica.

Podemos resumir en dos las posturas de los distintos feminismos en su interpretación de la relación entre maternidad e identidad femenina. Por una parte, aquellas autoras que encuentran en la recuperación de la relación madre-hija una fuente de empoderamiento y reestablecimiento de lo esencialmente femenino fuera del orden patriarcal (feminismo francés, feminismo italiano, feminismo de la diferencia o posiciones reconstruccionistas). Por otra, aquellas que, críticas con los planteamientos esencialistas, consideran la maternidad fundamentalmente como un instrumento de control patriarcal (Simone de Beauvoir, feminismo socialista, feminismo de la igualdad o deconstruccionistas).

### 3. La institución familiar como instrumento de control social.

Tanto la Iglesia como el Estado, a través de la institución familiar y todas sus variantes, regula y controla la reproducción. La familia desde la desaparición del padre (como *pater autoritas*) en la modernidad girará en torno a la madre, responsable última y única de la crianza y educación de los hijos, estableciendo unos roles de género que no sólo no serán reforzados desde los poderes públicos a través de las políticas familiares basadas en la «conciliación» de las mujeres.

### 4. Los mercados reproductivos y el cumplimiento del mandato maternal.

A través de los mercados reproductivos, la lógica de consumo asegurará que ninguna mujer quede fuera del mandato maternal. La participación del Estado y la fuerte presencia de una mentalidad católica basada en la familia, facilitará que en nuestro país prospere un mercado reproductivo que, bajo el argumento de la satisfacción del deseo individual y el discurso solidario, establecerá un negocio global en el que mujeres, niños y órganos quedan definidos como productos a la venta.

Con esta síntesis finalizamos la propuesta teórica para dar paso al estudio empírico. En los próximos capítulos nos aproximaremos al fenómeno de las maternidades como práctica y a los discursos y representaciones resultado de un mercado reproductivo cada más competitivo.





### **PARTE TERCERA: INVESTIGACIÓN EMPÍRICA**

El desarrollo empírico de esta investigación se enmarca en el estudio de las identidades de género como identidades sociales. El interés sobre estas cuestiones comienza a extenderse en las universidades españolas a principios de los 80 en los denominados de *Estudios de Mujeres*, hoy rebautizados como *Estudios de Género*.

Como señala María Antonia García de León (1999), los *Estudios de Género* cumplen al menos con dos objetivos frente al carácter masculino imperante en las Ciencias Sociales: reflexionando sobre androcentrismo dominante en estas disciplinas y produciendo nuevos objetos de estudio hasta hace poco ilegítimos para la ciencia. Ahora bien, nos preguntamos si estos sesgos son producto de un bagaje científico «estrecho de miras» o más bien están relacionados con la posición de las mujeres en la sociedad y especialmente con la cuestión del poder.

### **CAPÍTULO 5. METODOLOGÍA DE LA INVESTIGACIÓN**

Como señala Ibáñez (1979/2003:45): «las ciencias y las técnicas son la cara visible de un poder invisible». La ciencia como dispositivo de poder en la sociedad capitalista es poder que se niega como poder, y esta es la causa y razón que le permite producir *verdad/es*. El valor de la *verdad de la ciencia* se establece así en una convicción, un dogma que oculta su marca, pues se postula como lo contrario de lo que es, es decir, creencia. El mundo aparece ante la ciencia como un campo de operaciones cuyo objetivo es trabajar para el capital. Se trata en definitiva de una ciencia que es, a la vez, pantalla (porque oculta al que lo hace) e instrumento (que permite que se haga) de ese poder.

#### **1. ¿Una ciencia feminista?**

Las ciencias sociales se generan junto a las ciencias naturales en la fase de capitalismo de producción como un instrumento de orden burgués que, como señala Ibáñez, no se constituye contra el orden feudal sino contra la revolución que pretende desestabilizarlo. De manera que, la sociología (positiva) nace como instrumento de mantenimiento del orden social a través de la fragmentación de la sociedad en hechos dispersos e insignificantes.

Partiendo de esta propuesta, podemos preguntarnos si el feminismo tiene algo nuevo que aportar a esta relación entre conocimiento y poder. Tradicionalmente el campo epistemológico ha sido el principal espacio en el que las feministas han planteado su crítica a la ciencia. Por una parte, mostrando interés por el carácter típicamente masculino y/o patriarcal de la tecnología científica. Por otra, analizando métodos tradicionales y, en especial, los fallos androcéntricos en los diseños experimentales y, por último denunciando presupuestos falaces o tendenciosos (Pérez Sedeño, 1997).

Desde esta posición y siguiendo la propuesta de Harding (1990), distinguiremos tres orientaciones epistemológicas feministas: el *empirismo feminista*, el *punto de vista* y el *postmodernismo*.

El debate sobre el carácter androcéntrico y sexista de los estudios científicos comienza en los 70 con el llamado *empirismo feminista*. Serán las sociólogas estadounidenses Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter (1987), las primeras en evidenciar los prejuicios androcéntricos y sexistas que la ciencia reproduce desde su supuesto objetivismo neutral. Estas autoras muestran cómo la investigación social se centra en *lo público*, en situaciones y definiciones visibles, ocultando así las esferas no «oficiales» y asumiendo, en consecuencia, la existencia de una sociedad homogénea y global en la que no existen las diferencias de género.

Esta perspectiva defiende que el dominio del sexismo androcéntrico en las ciencias sociales y biológicas se debe a la interferencia de los sesgos y prejuicios de género que han preponderado a lo largo de la Historia. Su propuesta es, por lo tanto, diagnosticarlos para, a través de los movimientos sociales de liberación, posibilitar perspectivas más amplias del mundo y la sociedad (Masso, 2004).

La crítica a este *empirismo feminista* se centra en su carácter conservador, ya que se sólo denuncia las incorrecciones de los métodos, sin cuestionar los aspectos normativo. Se limita a reivindicar una mayor participación femenina sin cuestionar las condiciones en las que mujeres se incorporan al mundo científico (Ortiz Gómez, 1997).

Resultado de esta posición crítica, nace la llamada *epistemología del «punto de vista»*, teoría más amplia, que reivindica una investigación feminista que ofrezca un punto de partida que posibilite afirmaciones sobre el conocimiento menos distorsionadas que las basadas en las experiencias de los hombres (Hartsock, 1990; Rose, 1983).

En este sentido, Harding (1990) considera que las feministas necesitan recursos epistemológicos para enfrentarse a un doble enemigo. Por un lado, al dogma objetivista del *positivismo científico*, y por otro, al *interpretacionismo* que niega las relaciones de poder entre géneros. Por esta razón, la autora propone producir nuevas teorías y estudios empíricos desde un *punto de vista feminista*, que resume en cinco argumentos.

El primero es el propuesto por Hilary Rose (1983), quien examina cómo en la investigación científica las mujeres se han ocupado tradicionalmente de las tareas «artesanales» frente a las «industriales» de los hombres, mientras que en el movimiento feminista no se diferencian entre actividades mentales, manuales y asistenciales entre mujeres y hombres. Este razonamiento supone que la distribución del saber no es motivo de conflicto entre mujeres, a pesar de que la relación entre académicas y activistas no haya sido siempre fructífera.

Un segundo argumento, es el propuesto por Hartsock (1990) quien, desde una perspectiva marxista, sostiene que vivimos en una sociedad falocrática en la que las mujeres desempeñan un doble rol, el de madres y el de trabajadoras, posición que las permite obtener una visión más acertada de la división sexual del trabajo, un *punto de vista* propio, diferenciado del de los hombres, e imprescindible para acabar con el patriarcado.

El tercer argumento lo retoma Harding de la teoría psicoanalítica de Flax (1990), según el cual en los hombres el *yo*, desde la infancia, queda bloqueado por la necesidad de dominar para lograr una identidad individualizada. En este sentido, es necesario un cambio en las relaciones entre sexos, la incorporación de un *punto de vista* de las mujeres, que permita establecer nuevos vínculos basados en la reciprocidad.

El cuarto argumento, propuesto por Dorothy Smith (1987), defiende que el trabajo de las mujeres libera a los hombres del cuidado de su propio cuerpo. En consecuencia, las actividades de las mujeres no son comprensibles en el marco de las abstracciones deformadas de los esquemas conceptuales de los hombres, siendo necesaria una sociología para las mujeres que explique sus propias experiencias.

El quinto argumento, por último, lo retoma Harding directamente de la teoría de Engels (1880/1998) y su definición del socialismo moderno como reflejo ideal de las luchas de clase. Siguiendo esta lógica, sostiene la autora, los feminismos del siglo XIX y XX sólo pueden ser comprendidos como *feminismos utópicos*, ya que no pueden ofrecer propuestas suficientemente flexibles y heterogéneas, por lo que es necesario esperar a que las relaciones entre sexos sean más complejas y sensibles a las diferencias culturales.

Estas argumentaciones en torno a la producción *de un punto de vista* exclusivamente femenino han sido criticadas, especialmente por autoras cuyo fundamento teórico se constituye a partir de postulados postmodernos. Es el caso de Nancy Fraser y Linda J. Nicholson (1990), Jane Flax (1990) o Donna Haraway (1995), quienes afirman que hablar de un *punto de vista feminista* es básicamente esencializador, además de reproducir los «vicios» de la propia ciencia moderna. Así mismo las autoras críticas con las premisas postmodernas consideran que esta negación del sujeto feminista es, última instancia, una expresión más de los reclamos del hombre blanco y privilegiado, que niega a las mujeres su derecho a participar (Irigaray, 1982; Hartsock, 1990; DiStefano, 1990).

En este sentido, Harding (1990) considera que las propias feministas postmodernas incorporan también en su teoría suposiciones iluministas ya que, en su crítica a la ciencia, proponen igualmente una *epistemología feminista* al reconocer la existencia de una simetría entre lo verdadero y lo falso. Por lo tanto, en estos momentos no se puede abandonar la postura ilustrada ya que nos encontramos inmersas en, lo que ella denomina, una *cultura de transición* entre los postulados científicos y su cuestionamiento, situación ambivalente de la que los estudios feministas deben sacar provecho.

Flax (1990:245), desde una posición postmoderna, considera que la propuesta de Harding se encuentra aún muy influida por las premisas ilustradas en su deseo de dejar abierta la posibilidad de que sea la *verdad* y no el poder quien decida las «pretensiones de conocimiento y los conflictos sobre la justicia». La postmodernidad, resume Flax, supone el fin de la existencia de una Verdad absoluta lo cual implica al menos tres muertes: *la muerte del Hombre de la Historia y de la Metafísica*.

A través de *la muerte del hombre*, la filosofía postmoderna destruye la concepción existencialista del ser humano, *el sujeto* es ahora redefinido como una construcción social, histórica y lingüística. La contrapartida feminista de *la muerte del hombre* ha sido descrita por Benhabib (2005:322) como la «desmitificación del sujeto masculino de la razón». Mientras los postulados modernos situaban en el *hombre* el sujeto de la razón, algunas feministas, como Monique Wittig (1977, 1981), reclamarán el *género* como lugar del sujeto postmoderno. En cambio, otras autoras como Judith Butler (2001a) propondrán un *yo* más allá de la dicotomía género/sexo, reflexionando sobre construcción del sujeto con el fin de desestabilizarlo.

*La muerte de la Historia* supone, señala Flax, el fin del convencimiento de que la *Historia* tiene existencia por sí misma, percepción que además sustenta y afianza el concepto de *progreso*. *Historia* y *progreso* presuponen así y refuerzan, los valores modernos de unidad, homogeneidad y totalidad. En esta línea, Nancy Fraser y Linda J. Nicholson (1990) recalcan cómo los grandes relatos de la Ilustración occidental y la modernidad han promovido una historia de las mujeres que no sólo elude las diferencias entre ellas, sino también entre las diferentes formas de sexismo. Por esta razón distinguen las autoras entre los *metarrelatos* (los filosóficos, los asociados con una definición del sujeto de la historia y algunos *metarrelatos* feministas) y los *relatos empíricos a gran escala* falibilistas y no fundamentalistas.

Por último, Flax habla de *la muerte de la metafísica*, o lo que es lo mismo la muerte de filosofía moderna. En este sentido, Fraser y Nicholson dudan de la posibilidad de concebir una versión crítica sin filosofía que sea lo bastante sólida que permita reflexionar sobre el sexismo en toda su complejidad.

La conclusión a la que llega Harding (1990) es que, en este momento de coyuntura histórica, el feminismo necesita tanto *del punto de vista* como del programa postmoderno, asumiendo que ambos programas son incompletos y tienen limitaciones. En cambio, Teresa Ortiz Gómez (1997) considera que, a pesar de que el debate acerca de las relaciones entre feminismo y postmodernismo sea una cuestión abierta y actual, no existen posturas postmodernas lo suficientemente consolidadas como para hablar de una Teoría del conocimiento propiamente dicha, reconociendo que la relevancia de algunos elementos postmodernos (deconstrucción, cuestionamiento de *la verdad*, *metarrelatos*, etc.) puede ser útil tanto para el *empirismo feminista* como en *el punto de vista*.

Parece, en definitiva, que pretender hacer ciencia desde el feminismo nos enfrenta, como señala la socióloga Fátima Arranz (2007), al menos a un doble reto: por un lado a participar en la ciencia a riesgo de ser «colonizadas» y por otro, a enfrentarnos al conocimiento androcéntrico sin esperar el reconocimiento de esa ciencia.

## **2. «Nuevas maternidades»: definición y límites**

Si definimos la investigación cualitativa como el procedimiento metodológico que utiliza palabras, textos, discursos, dibujos, gráficos e imágenes para entender el conjunto de cualidades interrelacionadas que caracterizan a un determinado fenómeno social (Mejía, 2009), estamos hablando de un tipo de estudio que trata de construir un conocimiento de la realidad. Esta construcción puede describirse como un proceso de *conquista-construcción-comprobación*, que deconstruye teóricamente las nociones espontáneas al tiempo que reconstruye la realidad en forma conceptual (Bourdieu, Chamboredon y Passeron, 1976/2002). Como explica Ibáñez (1979/2003), la investigación social trata de desprenderse y superar el saber inmediato, constituido por los sentidos, para poder llegar al conocimiento profundo y científico.

En la investigación cualitativa definir el objeto de estudio supone seleccionar una dirección concreta, escoger un tema de interés, que en este caso se inscribe en el área de las *Nuevas Maternidades* (NM), un fenómeno relativamente reciente vinculado al floreciente mercado de la reproducción.

Para hablar de maternidad hemos tomado como referencia el concepto de crianza (*mothering*); por esta razón en la muestra seleccionada contamos con la participación tanto de mujeres como de hombres que desempeñan las funciones de cuidado y educación de sus hijos/as.

El criterio que se ha utilizado para definir a las NM es su participación en el mercado reproductivo, sea cual sea la fórmula: adopción, acogimiento, fertilización asistida con o sin donante, FIV, autofecundación,..., de manera que las/los entrevistadas/os responden a un amplio perfil: mujeres con problemas de fertilidad, madres/padres solteras/os, lesbianas/gays, adoptantes fértiles, etc.

Así, incorporamos en el concepto de NM distintos tipos de maternidades previamente estudiados de forma aislada y que se presentan aquí recogidos en una única categoría. Así tomando como referencia distintos estudios previos sobre: madres lesbianas y padres gays (Ettorre, 1980; Lewin, 1993; Sullivan, 2004); madres/padres adoptantes (Berebitsky, 2000, 2006; Hoksbergen y Laak, 2005; Berástegui, 2005,2006); mujeres infértiles (Corea 1985; Tubert, 1991; Woollett, 1991) o monomarentales (Roll 1992; González et al., 2008), proponemos revisar aquellos aspectos comunes de las maternidades fuera del marco «tradicional» (pareja heterosexual con hijos/as biológicos/as) comparándolos con los discursos de aquellas a las hemos denominado *Maternidades Clásicas* (CLA), es decir, mujeres que cumplen con el triple mandato: el mandato heterosexual, el de pareja y el de la fertilidad y que, en consecuencia, no tienen en principio la obligación de acudir al mercado reproductivo. De manera que consideraremos NM a todas aquellas madres que quedan fuera de la maternidad *clásica*.

La elección del término *clásica*, en vez *tradicional*, *biológica* o *natural*, se fundamenta varias razones. En primer lugar, hablar de maternidad *natural* frente a maternidad *artificial* o *tecnológica* suponía obviar el carácter construido de las categorías de *naturaleza* y *tecnología*. Como ya se vio<sup>19</sup>, la «naturaleza» responde a una construcción moderna de la feminidad, según la cual, la mujer queda definida en la reproducción, fuera de «la razón» y del «sentido común» que guía al ciudadano.

---

<sup>19</sup> Capítulo 1, apartado 2.1. *Maternidad y «estado de naturaleza» en el contrato social*, pp.25-6.



Además, como recalca Haraway (1995), «naturaleza» y «tecnología» son una única categoría:

Parte de nuestra reconstrucción como seres humanos socialistas y feministas consiste en rehacer la ciencia que construye la categoría «naturaleza» e inscribir sus definiciones en «tecnología» (Haraway, 1995:72).

Por otro lado, hablar de maternidades *biológicas* no nos pareció del todo exacto. Hablar de *biología*, nos devuelve de nuevo a la categoría «naturaleza» inscrita ahora en lo «biológico», pero sin diferencias semánticas significativas, es decir, dar por su puesta la existencia de un orden regido por unas leyes superiores que dirigen a las mujeres hacia la maternidad y, por extensión, al sometimiento a la razón y saber masculino. Además lo «biológico» en la actualidad se presenta fuertemente vinculado con lo «genético», lo cual acabaría provocando cierta confusión a la hora de estudiar, como por ejemplo en los casos de donación de esperma o de óvulos, donde la maternidad/paternidad «biológica» no coincide con la genética. Tampoco sería del todo correcto hablar de madres *consumidoras* frente a *no consumidoras*, ya que el hecho de no participar en el mercado reproductivo no significa encontrarse fuera del orden económico establecido. Menos apropiada aún nos pareció la distinción entre madres *tradicionales* y *nuevas*. Lo *tradicional* tiende a identificarse con lo obsoleto, antiguo o clásico frente a lo *nuevo*, innovador, actual o moderno. Estaríamos oponiendo un modelo positivo de madres *modernas* frente al orden negativo de las madres *antiguas*.

Dentro de la categoría de NM se han incorporado además varios grupos y subgrupos según el tipo de mercado al que se vinculen, ya sea la adopción/acogida o las TR. Obviamente las tipologías propuestas no responden a conceptualizaciones inamovibles o «compartimentos estancos», ya que no son pocos los casos en los que una misma informante podría identificarse con varias de las categorías propuestas o bien ser ubicada en más de una según el momento de su vida al que se hiciera referencia. Así, por ejemplo, nos encontramos frecuentemente con situaciones en las que las entrevistadas tras fracasar en el mercado de las TR recurrieron a la adopción.

A pesar de las limitaciones que toda clasificación implica, establecer una tipología de referencia siempre resulta útil a la hora sistematizar los datos obtenidos.

### **3. Técnicas de obtención de datos**

Una vez descritos los elementos teóricos de la investigación, es necesario definir las técnicas de recolección de datos para construir los instrumentos que nos permitan obtenerlos de la realidad. Si bien la recogida de datos varía en función del paradigma científico utilizado y del sujeto y el objeto de estudio, toda investigación cualitativa se debe llegar a cabo siguiendo los mecanismos de obtención de información que, siguiendo la propuesta de Ruiz Olabuénaga (2009), resumiremos en: *La Lectura* – tanto de documentos escritos como de filmaciones y grabaciones – y *La Entrevista*.

#### **3.1. Fuentes bibliográficas y documentales**

Respecto a la documentación escrita, los últimos 20 años han sido notablemente fructíferos en la producción de publicaciones centradas en la cuestión de la maternidad, que podemos clasificar en tres categorías.

En primer lugar, investigaciones sociológicas que teorizan sobre el análisis de la relación entre madres e hijos/as, como es el caso de los estudios de Lewin (1993) y Sullivan (2004) sobre madres lesbianas o los de Woollett (1991) o Tubert (1991) sobre mujeres infértiles. Un segundo tipo lo componen los manuales escritos por pediatras, psiquiatras y psicólogos, fundamentalmente «recetarios» dirigidos a mujeres en los que se ofrecen claves para la crianza, entre los que destacan las obras de Gutman (2008, 2010), Estivill y De Béjar (1995) o González (2006, 2009). Y en tercer lugar, textos que, desde una perspectiva feminista, reflexionan sobre los discursos, prácticas y significado social que actualmente se otorga a la maternidad, como los estudios de Giampino (2002), Establier (2005) o Ward (2006).

Continuando con las indicaciones de Ruiz Olabuénaga (2009), consideraremos plenamente compatible, e incluso recomendable, la combinación de la investigación cualitativa y cuantitativa, razón por la cual, se ha recurrido a datos y tasas sobre población, natalidad y fertilidad obtenidos a través de fuentes oficiales como el *Instituto Nacional de Estadística* (INE), el Centro de Investigaciones Sociológicas

(CIS), el Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales<sup>20</sup> (MTAS) o el Ministerio de Sanidad y Política Social (MSPS)<sup>21</sup>.

Se ha recurrido también a información emitida a través de medios de comunicación de masas. Así, una amplia variedad de entrevistas y reportajes publicados en prensa (Franco, 2008; Jan, 2010; Junquera, 2011): documentales y programas emitidos por televisión (Vega, 2008; Cruz, 2009), y páginas web especializadas (BusAdop, 2008; MSPE, 2010; OCU, 2010) han aportado datos relevantes para el desarrollo del análisis empírico.

### 3.2. La entrevista en profundidad

La *entrevista en profundidad* o *entrevista cualitativa* como método de investigación responde a toda una literatura metodológica en expansión sobre la realización sistemática de investigación mediante entrevistas. En su estudio sobre la transición desde la *entrevista individual* a la *sociedad entrevista*, Jaber F. Gubrium, y James A. Holstein (2002) definen la entrevista no sólo como una técnica de recogida de datos, sino además como una parte esencial de nuestra sociedad y cultura. Esta *sociedad entrevista* se configura, según los autores, a partir de tres condiciones elementales: una subjetividad individual con competencia narrativa, una *tecnología confesional* y unos medios de comunicación de masas. Esto es, las propiedades confesionales de la entrevista no sólo construyen subjetividades sino que también profundizan y amplían las verdades experienciales de los sujetos, a través de su difusión a través lo medios de comunicación.

Tomaremos como referencia la *entrevista focalizada* (*focuse interview*) de Merton y Kendall (1946) basada en los siguientes criterios: 1. Los/as entrevistados/as han sido expuestos a una *situación concreta*; 2. El/la entrevistador/a ha estudiado previamente esa situación, analizando el contenido y desarrollando hipótesis sobre el significado y efectos de esa situación; 3. El guión de la entrevista se ha elaborado a partir de esas hipótesis y 4. La entrevista se centra en las experiencias subjetivas de la persona expuesta a esa situación.

---

<sup>20</sup> Actual Ministerio de Trabajo e Inmigración.

<sup>21</sup> Actual Ministerio de Sanidad, Política Social e Igualdad.

En cuanto a la *situación concreta*, la maternidad, en sus distintas variantes, será la experiencia común compartida por las distintas informantes. El estudio previo nos permitirá establecer algunas áreas de reflexión para el posterior análisis, que podemos resumir en los siguientes puntos.

1. Percepción de la maternidad desde la infancia.

Siguiendo la teoría freudiana de las fases psicosexuales, el recuerdo de las primeras experiencias en las etapas infantiles, como relato subjetivo, puede proporcionar elementos determinantes para la comprensión de los modos en las que las/los entrevistadas/os construyen y proyectan sus expectativas.

2. Tipo de consumo según perfil.

Las razones argumentadas para el establecimiento de preferencias de consumo, permitirá conocer las causas y situaciones que determinan dichas elecciones, y por lo tanto, entender cómo funciona la lógica de consumo del mercado reproductivo.

3. Relación con el entorno.

Las reacciones del entorno (familia, trabajo o amistades) ya sean de aceptación o rechazo, ayudarán a interpretar los distintos discursos que rodean a las NM.

4. Deseos y expectativas.

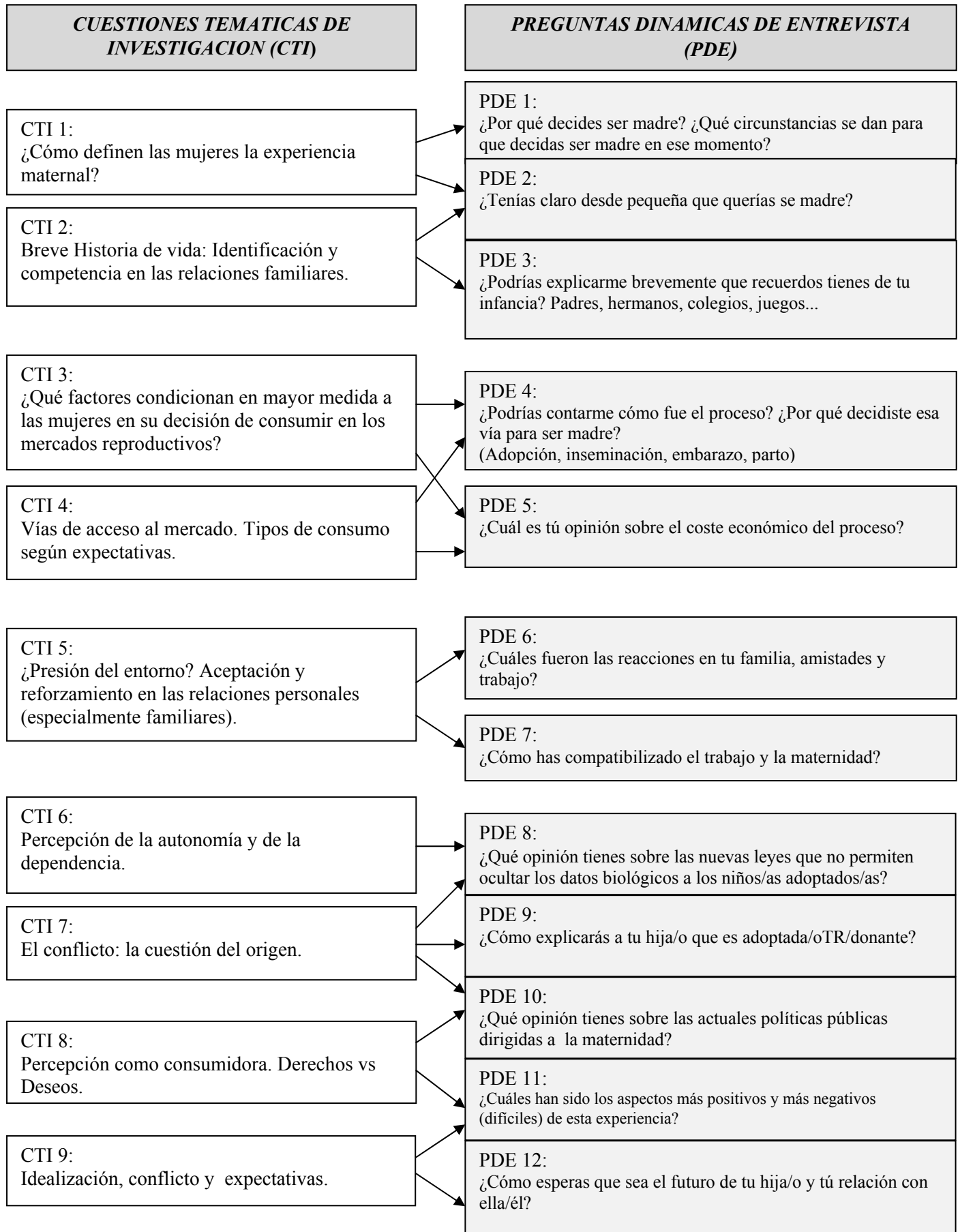
Los deseos y expectativas nos permitirán interpretar el grado de conflicto que se vive según la posición en el mercado.

El guión de la entrevista cumple la función de «traducir» las principales claves del estudio en forma de preguntas o asuntos de conversación con cierto grado de estructuración. Siguiendo el esquema de Steinar Kvale (1996), distinguiremos entre cuestiones temática de investigación (CTI) y *preguntas dinámicas de entrevistas*, preguntas «traducidas» a un lenguaje coloquial que se adaptará en cada caso al perfil del/de la informante<sup>22</sup>.

---

<sup>22</sup> Anexo 4: *Guión de la entrevista*.

## GUION DE LA ENTREVISTA



#### 4. Universo muestral

En cuanto al universo del estudio, al tratarse de una población limitada y variable, se llevó a cabo un *muestreo intencional*. Las/os informantes fueron elegidas/os premeditadamente, buscando conformar una muestra lo más heterogénea posible en la que quedaran recogidos una amplia variedad de modelos maternos. En primer lugar se decidió entrevistar tanto a madres y padres adoptantes o que había recurrido a TR, así como a aquellas/os que no habían acudido a los mercados reproductivos. Más que una preocupación por el número correcto o de selección al azar, el objetivo era obtener información relevante que permitiera profundizar sobre el contenido de la categoría de NM. De esta manera se recurrió a un *muestreo teórico*, que al no obedecer a reglas fijas, no especifica de antemano el número de unidades a seleccionar (Ruiz Olabuénaga, 2009). Por lo tanto, la cantidad de entrevistas pudieron alterarse a lo largo de la investigación lo cual permitió, por una parte, que se tuvieran finalmente en cuenta unidades de muestreo no previstas inicialmente y por otra, que se interrumpiera la selección de más unidades de muestra cuando se entendió que se había llegado al *punto de saturación*, es decir, al momento en el que el contenido de las narraciones se repetía sin aportar información novedosa.

Las entrevistas se llevaron a cabo, durante el período 2008 y 2009, en tres fases o ciclos. En el primer ciclo, entre los meses de junio y julio de 2008, se realizaron 18 entrevistas; en el mes de junio de 2009, 10 y en septiembre de ese mismo año, 12. Reuniendo finalmente un total de 40 entrevistas, realizadas en áreas urbanas y rurales de las CCAA de: Andalucía, Cantabria, Cataluña, Extremadura, Madrid, Murcia, Navarra, País Vasco y Valencia.

Todas las entrevistas fueron grabadas y transcritas, manteniendo el anonimato y la confidencialidad de las/los participantes, razón por la cual que se han modificado los nombres originales y se omiten los de los/las menores.

La toma de contacto con las mujeres se llevó a cabo a través organizaciones, asociaciones (*Asociación ATLAS en Defensa de la adopción*; *CORA: Coordinadora de Asociaciones en Defensa de la Adopción y el Acogimiento*; *MSPE: Asociación*

*Madres Solteras por Elección*) así como de contactos personales y profesionales, y a través de listas de correo y distribución<sup>23</sup>.

En el diseño de la muestra los criterios de selección se establecieron a partir de los *datos personales* y *datos familiares*. Entre los *datos personales* se incluyeron: sexo (género), edad, estudios/profesión, residencia, religión y autoadscripción sexual. Los *datos familiares* registrados fueron: estado civil, número de hijos/as, edad, origen y tipo de maternidad<sup>24</sup>.

#### **4.1. Sexo y género**

La utilización de las categorías de *sexo* y *género* ha sido una de las cuestiones que mayor polémica ha generado en los debates feministas de los últimos años. El término *género* fue construido originariamente para hacer referencia a los aspectos psicosociales asignados a varones y mujeres, restringiendo el *sexo* a las características «naturales» del macho y de la hembra en la especie humana (Rubin, 1975/1996).

En la década de los 80 surgen las primeras críticas al concepto de *género* que, desde posiciones postestructuralistas y deconstruccionistas, comienzan a cuestionar el determinismo biológico de la diferencia sexual, pero no será hasta la publicación en 1990 del célebre texto de Butler (1990/2001a) *El género en disputa* cuando se generalice la crítica a la identidad genérica como una ficción reguladora del paradigma de dominación masculina y heterosexual. En su obra, la filósofa americana denuncia la falsa naturalidad del *género* y propone liberar todas las manifestaciones de *género* que quedan excluidas y reprimidas por no participar en ese binarismo sexual, léase lesbianas, gays, transexuales, bisexuales, intersexuales, etc.

En la línea de Butler, Haraway (1995) reflexionará sobre cómo el sistema *sexo/género* sólo ha producido desgracias al reforzar el binomio naturaleza/cultura, que no es más que el reflejo de una ideología liberal basada en el racismo biológico.

---

<sup>23</sup> Anexo 3: *Carta de presentación a las entrevistadas*.

<sup>24</sup> Anexo 9: *Datos desglosados de las entrevistadas*.

Siguiendo esta línea argumental, consideraremos tanto la categoría de *género* como la de *sexo* resultado de un proceso sociocultural cuya finalidad es, en última instancia, sustentar el control político-patriarcal a través de la «naturalización» de la construcción social de la sexualidad.

#### **4.2. Edad**

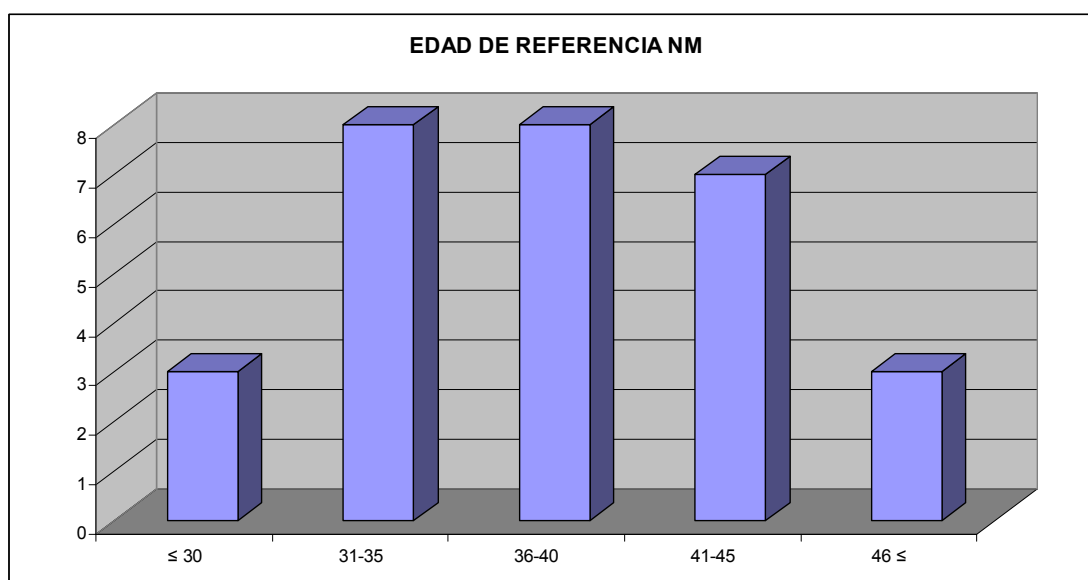
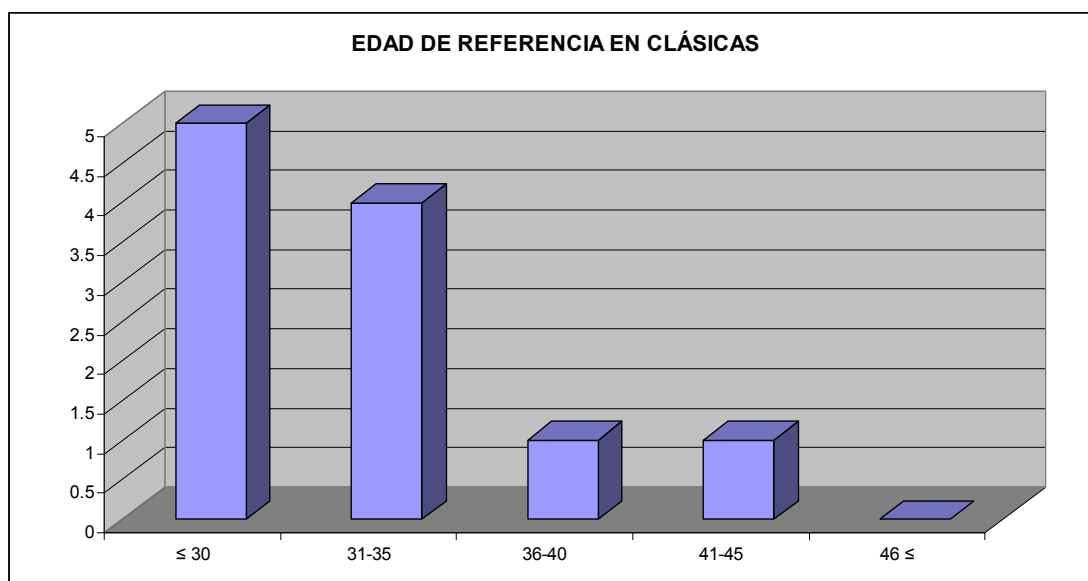
La interpretación científica de la maternidad sostiene que las mujeres deben tener su primer hijo antes de los 35 años, edad en la que, según los expertos, comienza a descender su capacidad reproductiva y, por tanto, su declive como madres potenciales (Pyper y Knight, 2008).

La edad media de maternidad en España es de las más tardías de Europa. Según recientes datos del INE de 2011, en torno a un 60% de las madres españolas tuvieron su primer/a hijo/a después de los 30 años. La edad media de las mujeres que fueron madres en España en el primer trimestre de 2011 ascendió a 31,06 años, frente a los 30,98 registrados en 2010 y los 30,87 de 2008, mientras que la media de hijos por cada una cayó dos centésimas respecto a periodos anteriores, hasta situarse en 1,41 por mujer (Europa Press, 2011b).

A la hora de computar la edad de las informantes distinguiremos entre la *edad actual*, edad en el momento de la entrevista de la *edad de referencia*, edad que tenían cuando tuvieron o adoptaron a su primer/a hijo/a. Así, por ejemplo, en el caso de las madres adoptantes o de acogida con hijos/as biológicos/as, la *edad de referencia* es la edad que tenían el momento la adopción o acogida y no cuando tuvieron a su primer hijo.

Como muestran las gráficas, observamos una diferencia de 7 años en la media de edad entre las clásicas (30,3 años) y las NM (38,3 años). Esta disparidad se evidencia a partir de los 35 años, edad marcada como «tope de la fertilidad», momento en el que las mujeres comienzan a acudir a los mercados reproductivos.





En cuanto al límite de edad de las consumidoras de TR, *la Ley española de Reproducción Asistida de 2006* no establece tope alguno para llevar a cabo tratamientos de fertilización, pero la Seguridad Social no acepta a mujeres mayores de 40 años ya que el porcentaje de éxito es mucho menor y los recursos públicos son limitados. Las clínicas privadas, teóricamente siguen las recomendaciones de la SEF, que aconseja no realizar tratamientos de fertilidad a mujeres mayores 50 años, pero en este punto hay posiciones muy diferentes y cada centro tiene libertad de acción.

En cuanto a las adopciones, la Ley 21/1997 estipula que la diferencia de edad entre adoptado y adoptante no debe ser superior a 40 años, además en los casos de

adopciones internacionales las/los solicitantes deben acogerse a lo que marque la legislación del país emisor.

Cuando se habla del progresivo retraso de la maternidad en España la cuestión de las condiciones de trabajo femenino aparece siempre como una de los aspectos más determinantes. Según *La Encuesta de Fecundidad* de 2006 el impacto de la maternidad sobre el desarrollo de la carrera profesional de las mujeres es la principal causa en la decisión de tener hijos. Así, según la encuesta, el 60% de las mujeres considera la maternidad un «obstáculo para su carrera profesional» y en torno a un 16% abandona para siempre su empleo después de tener su primer hijo (Delgado, 2007).

#### **4.3. Estudios, profesión y clase social**

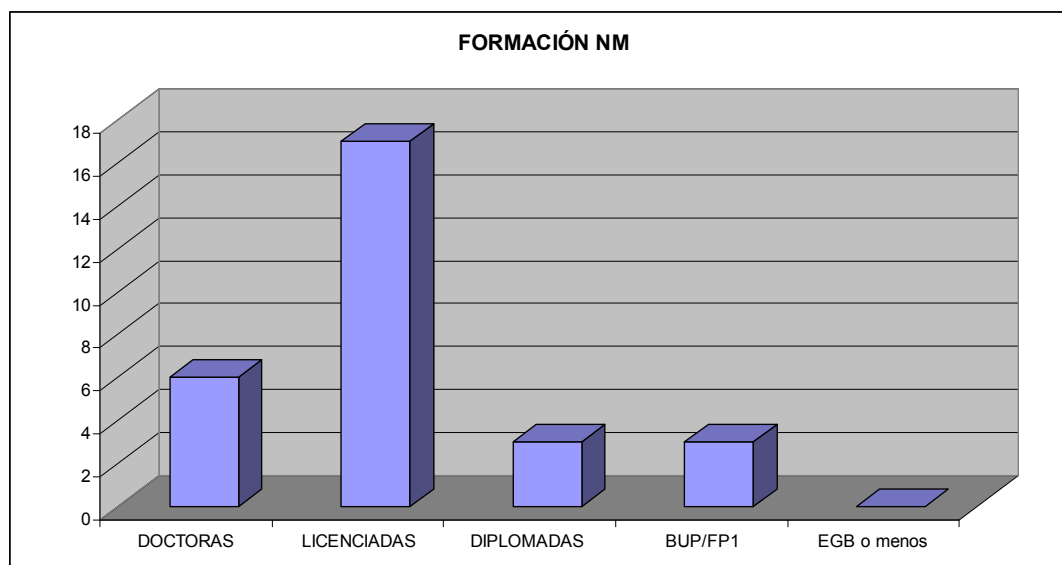
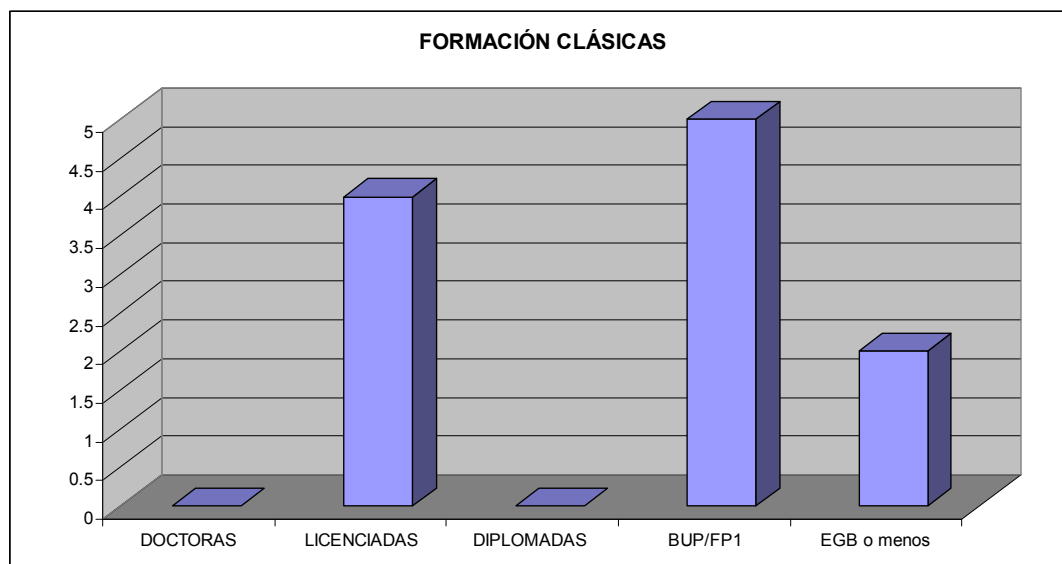
La edad media en la que las mujeres españolas con estudios superiores tienen su primer/a hijo/a es de 33,5 años, reduciéndose a 28 en las que tienen estudios medios (Delgado, 2007).

Aunque los estudios sobre estratificación y movilidad social en España son muy recientes, la asociación y jerarquización entre los ingresos y los niveles educativos quedan evidentemente expresadas en la estratificación social (Feito, 1995). De manera que el grado de formación y la profesión que desempeñan las informantes es un claro indicador del estrato económico en el que se suscriben.

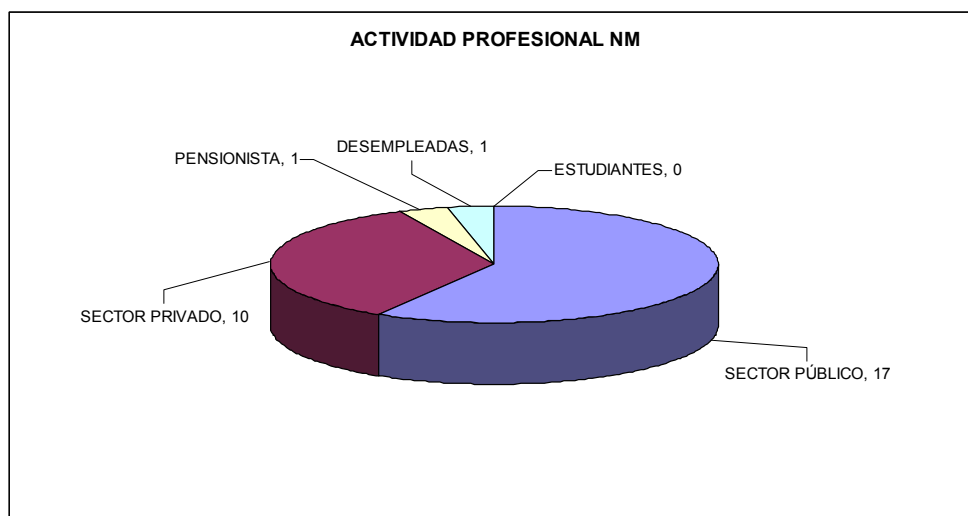
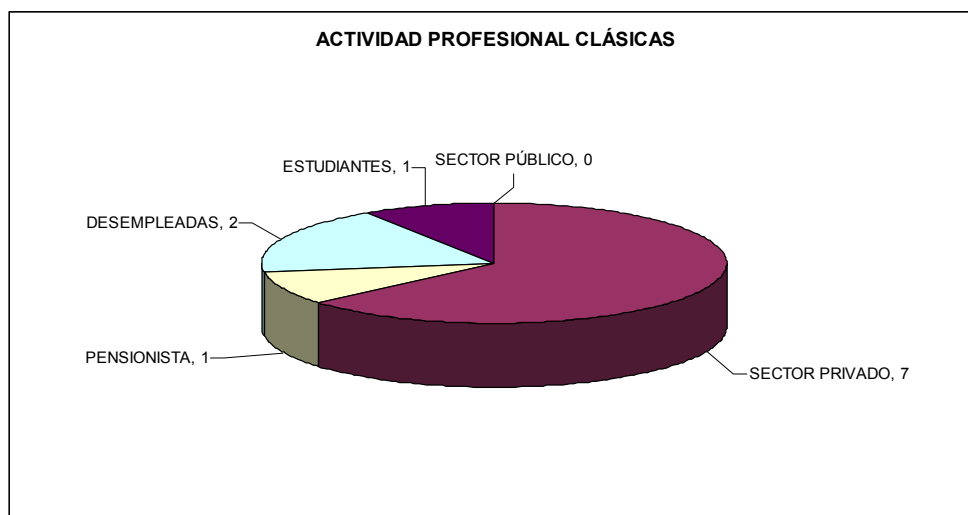
Como observamos en las gráficas, una amplia mayoría de las NM tienen estudios universitarios y no se encuentra ningún caso con estudios inferiores al bachillerato. En cambio entre las clásicas el nivel de estudios es inferior, incluso entre estas informantes aparecen casos en los que no se habían finalizado los estudios elementales.

De manera que se puede establecer una relación directa entre el nivel educativo y el tipo de maternidad, que podemos interpretar a partir del hecho de que aquellas con mayor titulación retrasan la maternidad hasta finalizar su formación y establecerse

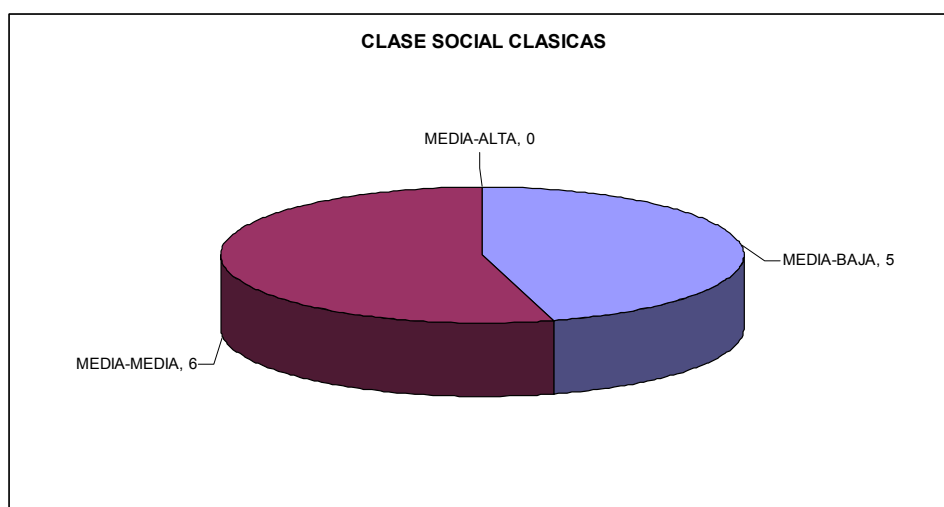
laboralmente. Entre las clásicas, en cambio, son más frecuentes los casos de maternidades más jóvenes que abandonaron antes su formación.

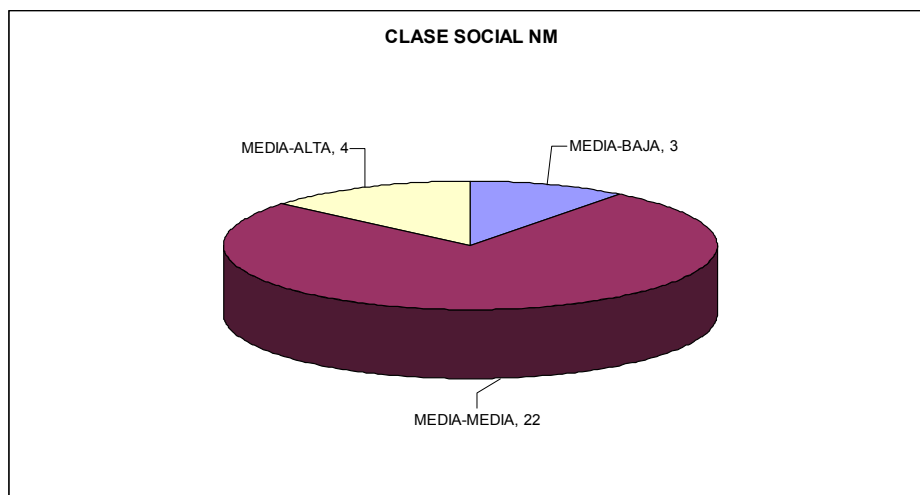


En cuanto a la relación entre actividad profesional y tipos de maternidad nos encontramos ante un panorama similar al del nivel formativo. Más de la mitad de las NM desarrollan una actividad profesional en el sector público, siendo menor la presencia de estudiantes y desempleadas que entre las clásicas. En cambio, la mayoría de las clásicas, trabajan en el sector privado, principalmente por cuenta ajena.



A partir de estos datos podemos establecer estratos socioeconómicos en los que se muestre la relación entre tipo de consumo reproductivo y clase social.





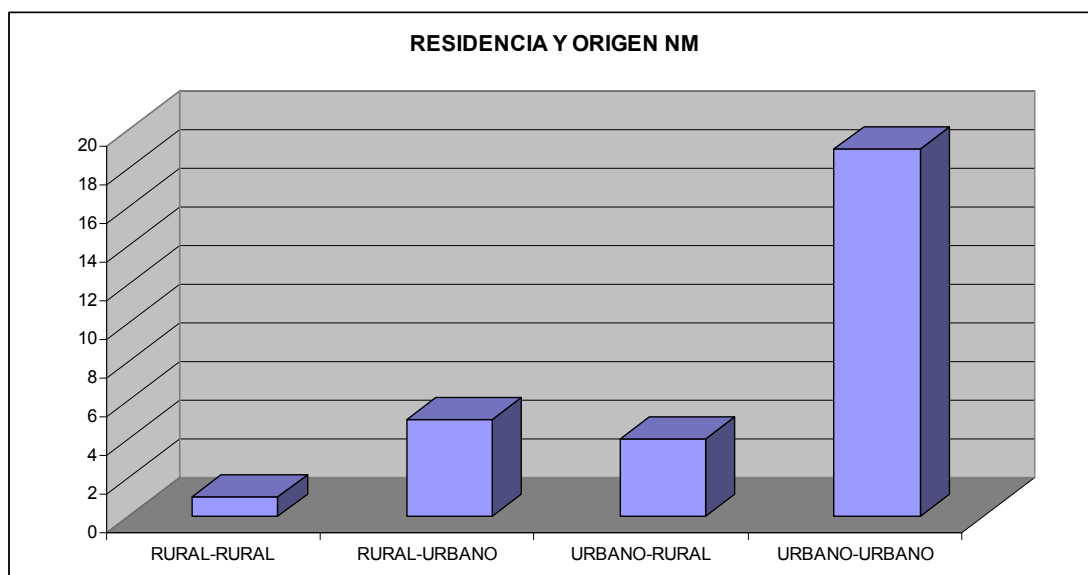
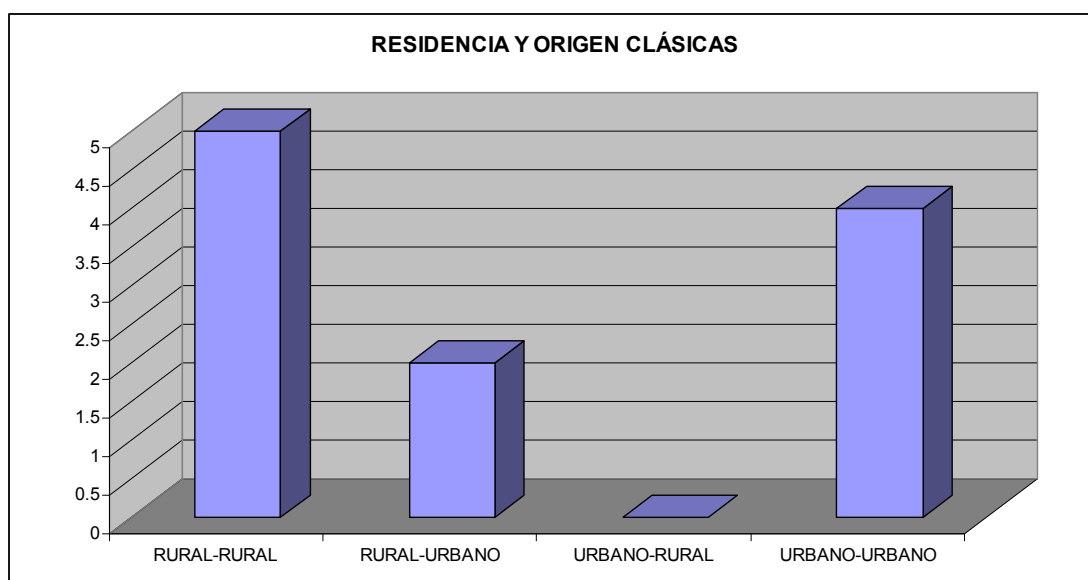
Observamos una mayor presencia de mujeres de clase media-alta entre las NM, lo cual confirma que se trata de un tipo de consumo de élite. Por otro lado, las cifras también reflejan la presencia de NM en todos los estratos sociales, por lo que podemos hablar de un consumo masivo, es decir, nos encontramos ante un mercado reproductivo que para seguir creciendo necesita aumentar el número de consumidoras, un mercado que se va «democratizando», esto es, facilitando el consumo a clases menos privilegiadas.

Podemos en definitiva establecer un perfil-tipo de NM cuyos principales rasgos se pueden sintetizar en las siguientes características: mujer de entre 35-45 años; estudios medios o superiores; una trayectoria profesional vinculada al sector público, y ubicada en un entorno urbano. Esta última particularidad se fundamenta en el hecho de que la circulación de bienes y servicios se centra principalmente en las ciudades, por lo que el consumo en los mercados reproductivos es más frecuente en áreas urbanas.

#### **4.4. Rural y urbano**

Para definir el carácter rural o urbano de los lugares de origen y residencia de las informantes, se ha tomado como referencia la clasificación del INE, según la cual los *municipios rurales* son aquellos cuya población es igual o inferior a 2.000 personas; los *intermedios* comprenden entre 2.001 y 10.000 habitantes y los *urbanos* cuentan con más de 10.000 vecinos. Aunque conviene señalar que no todos los municipios, por el hecho de tener igual tamaño, tienen la misma funcionalidad. Así, algunos municipios del País Vasco o Cantabria con de menos de 10.000 habitantes pueden tener características y funciones de una ciudad, mientras que centros poblacionales de más de 10.000 personas en Castilla-La Mancha, Extremadura o Andalucía son netamente rurales (Sancho y Reinoso, 2003).

Otra cuestión a tener en cuenta es la movilidad geográfica y su relación con el control social. Por ejemplo, resulta difícil encontrar madres adoptantes, solteras y/o lesbianas que residan en municipios rurales de los cuales son originarias. La explicación a este suceso puede estar relacionada con la sanción que supone, en lugares con mayor control social, desobedecer el mandato que impone el modelo de maternidad clásico. Por tanto, a la hora de diseñar la muestra, se ha destacado del medio (rural o urbano) de origen y de residencia, ya que el hecho de haber sido socializada en un espacio u otro parece significativo a la hora de valorar la maternidad y la familia. Por esta razón, se ha diferenciado el lugar de residencia u origen en cuatro opciones: residencia rural y origen rural (rural-rural); residencia rural y origen urbano (rural-urbano); residencia y origen urbano (urbano-urbano) y residencia y origen rural (rural-rural).



Los datos muestran que las NM son un fenómeno fundamentalmente urbano. Al hecho de que la sanción social ante la infracción de la norma sea más evidente en zonas rurales, hay que añadir que los imperativos del consumo parecen estar más presentes en las ciudades. Como señalaba Thorstein Veblen (1899/2004), el consumo como medio de reputación se advierte mejor en aquellas partes de la sociedad donde el contacto humano es más amplio y la hay mayor movilidad poblacional. De manera que el urbanita vive más al día que el habitante del campo; la provocación, así como su efectividad transitoria, es mucho mayor en la ciudad, donde la exigencia de la moda y del consumo está más presente.

Además en las zonas rurales la influencia de los postulados católicos está más presente que en las urbanas. Si bien se habla cada vez más de un progresivo proceso de *laicismo*<sup>25</sup>, el discurso católico, especialmente en todo lo que hace referencia a la maternidad y a institución familiar, tiene todavía un considerable peso moral.

#### **4.5. Religión y creencias**

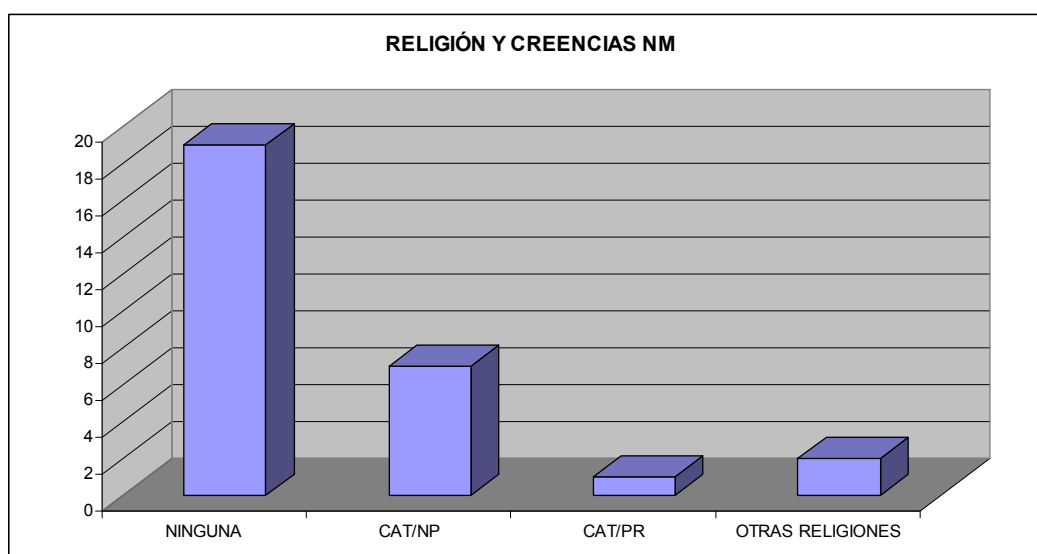
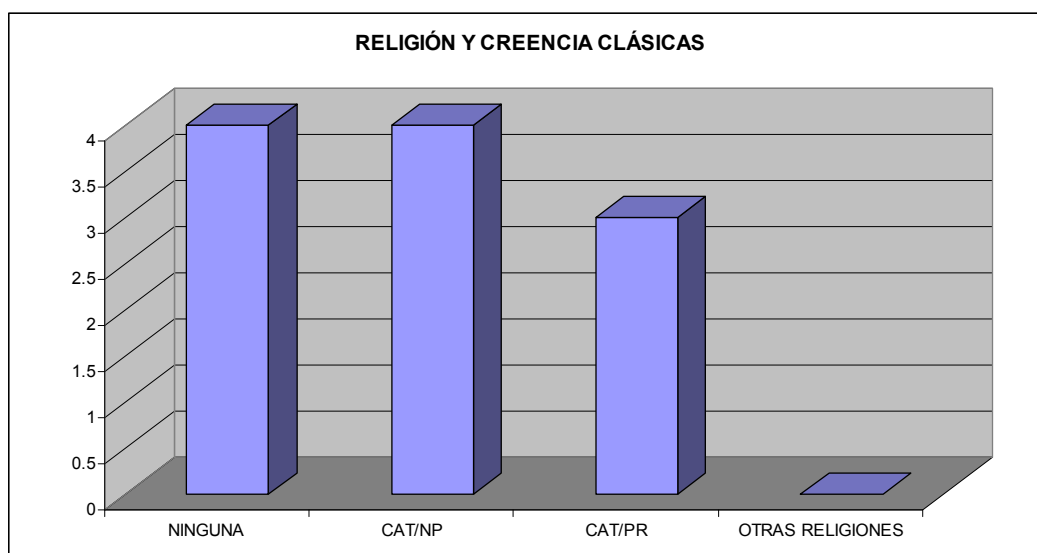
Como ya se ha visto<sup>26</sup>, desde el siglo XIV la Iglesia católica institucionaliza la familia patriarcal a través de su sacramentalización y su discurso ha variado poco desde entonces.

Según datos del CIS de 2006, el 79,6% de la población española se declara católica, aunque conviene señalar que más de la mitad, un 53,3% se definen como «creyentes no practicantes». Por esta razón, en la elaboración de la muestra se ha distinguido entre *católicas practicantes* (CAT/PR) y *no practicantes* (CAT/NP); por otro lado, se ha unificado bajo la categoría de *ninguna* a aquellas que se consideran: *ateas*, *agnósticas* o *no perteneciente a ninguna religión*.

---

<sup>25</sup> Ejemplo de este laicismo es la disminución en el número de matrimonios religiosos a lo largo de 2009, siendo actualmente la segunda opción tras las uniones civiles (INE, 2010).

<sup>26</sup> Capítulo 3, apartado 1.1: *La Sagrada Familia*., pp.85-6.



Entre las clásicas, la mayor parte se identifica cómo católica, practicante o no. En cambio, las NM se declaran mayoritariamente *ateas, agnósticas o no pertenecientes a ninguna religión*. Este «laicismo» puede deberse a varias causas o razones. Por una parte, la Iglesia ha declarado en numerosas ocasiones su rechazo a las tecnologías relacionadas con la reproducción, especialmente al diagnóstico prenatal y su vinculación con el aborto (CEC, 2003). Lo cual explicaría, en parte, el rechazo de este grupo de consumidoras. Por otra parte, no hay que olvidar que la mayoría de las NM residen en zonas urbanas donde el discurso católico tiene una menor presencia y en consecuencia, una menor sanción social ante el incumplimiento de la norma. Además, conviene señalar que entre las NM, encontramos casos de informantes que se identifican con otras religiones, especialmente budistas. El éxito de este tipo de creencias orientales puede interpretarse como un fenómeno vinculado a la individualización de la sociedad de consumo, donde el resurgimiento de las



espiritualidades supone un incremento de las elecciones y posibilidades de la vida privada (Lipovetsky, 1999). En este sentido, el mercado reproductivo y las doctrinas orientales coinciden en ofrecer un mensaje tranquilizador que promete confort psíquico y autosatisfacción plena.

#### **4.6. Pareja y estado civil**

Como señala Levinton (2000), es difícil elaborar un discurso sobre los deseos femeninos en el que no aparezca la intención de tener pareja, ya que refuerza la valía personal al cumplir el mandato de género.

Un estudio realizado 2008 sobre cómo los europeos organizan su vida privada y su relaciones familiares desde la década de los 60 (Roseneil et al, 2009) muestra cómo, a pesar de lo cambios sociales de las últimas décadas, *la pareja* mantiene una posición privilegiada frente a otras formas de la convivencia íntima. Se trata, por tanto, de una norma política que se recoge en todas las legislaciones y políticas de bienestar de la UE, pero es, ante todo, una norma cultural, que sanciona con la exclusión a aquellos/las que la infringen. No hay señales de que esta situación vaya a cambiar, si no más bien todo lo contrario, parece que el ideal romántico de la pareja se va imponiendo en nuestra sociedad como única forma de convivencia posible.

El estudio de Roseneil (2009) muestra cómo el número de matrimonios ha disminuido en todos los países de la UE, mientras que el número de divorcios aumenta y se incrementa de manera espectacular el número de madres solteras, a pesar de que el sus características han sido, hasta hace poco, una incógnita. Si tradicionalmente era la viudedad el factor generador de las familias encabezadas por mujeres, en la actualidad el divorcio y los nacimientos fuera del matrimonio es la principal causa. En España, en 30 años el porcentaje de madres solteras se ha multiplicado por más de 10, según datos del INE, pasando del 2,03% en 1975 a 26% en 2005. Entre las mayores de 35 años, este incremento llega al 300%, si bien la cifra incluye tanto a las mujeres que conviven con otra persona sin casarse, como a solteras y sin pareja (González et al., 2008:7).

También en la pareja, y especialmente en el matrimonio, la Iglesia católica actúa como instrumento regulador. Por esta razón la mayoría de las clásicas están casadas por la Iglesia, y en mayor número entre las que viven zonas rurales. En cambio las NM heterosexuales con pareja, han optado principalmente por la unión civil, mientras que las parejas lesbianas, en su mayoría estaban casadas o registradas como pareja de hecho.

#### **4.7. Autoadscripción sexual**

A pesar de que no existen datos oficiales, el *Colegio de Ginecólogos* de Barcelona en España cifra en alrededor de 370 los niños que nacen al año de madres lesbianas (Franco, 2008).

En la categoría de madres lesbianas o *bimarentales* se ha incluido a aquellas mujeres que han tenido hijos/as en un momento de su vida en el que se autodefinían como lesbianas. Es habitual encontrar madres y padres lesbianas y gays que formaron una familia en anteriores relaciones heterosexuales y que posteriormente han constituido parejas del mismo sexo. La razón por la que estas situaciones no se han recogido en el estudio, se debe a que en este caos la muestra se ha elaborado bajo el criterio de maternidades no normativas, esto es, experiencias maternal fuera del modelo clásico heterosexual.

#### **4.8. Tipologías**

Aunque a lo largo del capítulo 6 se tratará en profundidad cada una de las tipologías propuestas, en este apartado señalaremos los rasgos generales de los grupos y subgrupos diferenciados a partir de criterios de selección utilizados.

Como ya señalamos<sup>27</sup>, la diferenciación entre las clásicas y NM se establece en función de su relación con el mercado reproductivo. En el grupo de las clásicas se establecerá una única diferenciación entre biparentales, es decir, aquellas que conviven con el padre de sus hijas/os y monomarentales, mujeres divorciadas, separadas o viudas que tuvieron descendencia en el marco de una pareja heterosexual.

---

<sup>27</sup> Capítulo 5, apartado 2: «Nuevas Maternidades»: definición y límites, p.175.

En cuanto a las NM, se distinguirán dos grupos en función de la convivencia o no en pareja. A su vez, entre las aquellas con pareja distinguiremos las *madres biparentales* (no necesariamente el padre biológico o adoptante de los/las hijos/as) (BIP), es decir, las que conviven o cohabitan con un hombre, de las *bimarentales* (BIM), cuando se trate de parejas lesbianas. En cuanto a los/las informantes sin pareja, se hablará de *monomarentalidad* en el caso de que se trate de una mujer y *monoparentalidad* si es un hombre.

Así mismo, entre las NM, se diferenciarán 4 subgrupos según el tipo de acceso al mercado reproductivo: Reproducción Asistida (RA), Fecundación in Vitro (FIV) Adoptantes (ADP) y Acogida (AC). La diferenciación entre RA y FIV, se debe al hecho de que los tratamientos de FIV, más largos y costosos, se realizan en casos de infertilidad; mientras que los procesos de RA, normalmente se llevan a cabo en situaciones de *infecundidad* vinculada, como vimos<sup>28</sup>, habituales entre mujeres sin pareja o con pareja del mismo sexo.

Entre las *bimarentales* (BIM), no se señalará el tipo de acceso al mercado ya que todas accedieron a través de RA ya fuera a través de una clínica o por autoinseminación.

En cuanto a la diferenciación entre adopción (ADP) y acogida (AC), se establece en tanto que el acogimiento o adopción nacional actualmente no supone ningún gasto ni transacción económica, frente al coste que implica una adopción internacional.

Se señalará con la abreviatura MX cuando se haga referencia a la *maternidad mixta*, es decir, aquellas mujeres que habiendo tenido hijos/as previamente, recurren a la adopción o al acogimiento.

Entre las *monomarentales* (MON), diferenciaremos entre aquellas que han acudido a las TR, ya sea a través de RA o FIV; las adoptantes (ADP) – no se registraron casos de bimarentales con niños/as en situación de acogida – y aquellas que lograron un embarazo a través de relación sexual pactada (RS).

---

<sup>28</sup> Capítulo 4, apartado 3.1: *El «milagro científico»: historia y concepto básicos*, p.152.

A lo largo del análisis, las características del/de las informantes se enumerarán en el siguiente orden: nombre, edad y tipo de maternidad. Así, por ejemplo, para referirnos a Cecilia de 37 años, biparental con hijos adoptados y en acogida pre-adoptiva, se utilizarán las abreviaciones: Cecilia, 37, ADP/AC<sup>29</sup>.

El siguiente cuadro recoge las distintas tipologías según el mercado al que hayan acudido<sup>30</sup>:

**TIPOS DE MATERNIDADES SEGÚN POSICIÓN EN EL MERCADO**

	RELACIÓN SEXUAL (RS)	REPRODUCCION ASISTIDA (RA)	FECUNDACIÓN <i>IN VITRO</i> (FIV)	ADOPCIÓN(ADP) Y/O ACOGIDA (AC)
<b>BIMARENTAL (BIM)</b>		✓		
<b>BIPARENTAL (BIP)</b>	CLÁSICA (CLA)		✓	✓
<b>MONOMARENTAL (MOM)</b>	✓	✓		✓
<b>MONOPARENTAL (MOP)</b>				✓
<b>MIXTA (MX)</b>	✓			✓

#### 4.9. Apuntes metodológicos

Durante el trabajo de campo siempre ocurren imprevistos que ponen en riesgo el desarrollo del estudio y, en ocasiones ponen a prueba la propia disciplina del investigador. En este caso dos fueron los principales obstáculos no previstos: la

<sup>29</sup> Anexo 5: *Abreviaturas utilizadas en el procesamiento de información.*

<sup>30</sup> La información completa de cada una de las entrevistadas queda recogida en el Anexo 9: *Datos desglosados de las entrevistadas.*

identificación entre informantes e investigadora, por un lado y por otro el ocultamiento de determinados tipos de consumo.

En primer lugar, la proximidad e identificación entre la entrevistadora y las entrevistadas resultó en muchas ocasiones un impedimento a la comunicación. La literatura metodológica considera frecuentemente la identificación entre investigadora e informante como un hecho que puede facilitar el intercambio de información (Aceves Lozano, 1998:299), pero en nuestro estudio esta circunstancia, supuso un inconveniente añadido. Al darse una coincidencia en edad, nivel sociocultural y educativo entre la investigadora y la mayoría de las informantes, éstas trataron de establecer un vínculo identificación a través de la experiencia maternal. Por esta razón, en no pocas ocasiones las entrevistadas insistían en la cuestión de que la entrevistadora no fuera madre. Especialmente las NM, hicieron con frecuencia alusión esta falta de identificación: «Cuando tengas hijos lo entenderás» (Anabel 43, BIP/ADP); «No te pierdas la experiencia de ser madre» (Norma, 49, MOM/ADP).

Estas situaciones son un ejemplo más de lo que los estudios de metodología denominan perspectiva *insider*. En principio, la metodología cualitativa enfatiza en el conocimiento de la realidad desde una perspectiva de protagonista que contempla los elementos como piezas de un conjunto sistémico. En este sentido, el antropólogo americano Kenneth L. Pike (1954/1967) distingue lo que saben los miembros de una cultura como *insiders*, como participantes internos, de lo que conoce el investigador *outsider*, como explorador ajeno que se pone en contacto con ella. Lewin (2007), en cambio, considera que el investigador nunca es un *insider*, porque desde el momento en que se está haciendo investigación deja de ser un/a *insider* y pasa a convertirse en lo ella denomina un *halfy*, un estado intermedio entre *insider* y *outsider*.

En segundo lugar, se encontraron serias dificultades para acceder a algunas de las/los informantes: hombres, mujeres infértiles y adopciones «invisibles», principalmente. Así, entrevistar a padres que se dedicaran a la crianza de sus hijos/as supuso una doble dificultad. Por una parte porque, tal y como muestran las estadísticas (INE, 2006), son pocos hombres que, en nuestra sociedad se dedican a las funciones de cuidado, y por otra, porque una vez localizados se mostraban reacios a participar en el estudio.

Otra complicación añadida fue el contar con la participación de mujeres heterosexuales con pareja que hubieran pasado por tratamiento de fertilización, es decir, *biparentales infértiles* que hubieran finalizado con éxito un proceso de RA o FIV. Este ocultamiento está, probablemente, relacionado con la pervivencia del tabú de la infertilidad y la consecuente vergüenza que supone la dificultad en el cumplimiento de la norma. Las mujeres infértiles que aceptaron participar pusieron como condición realizar la entrevista a través de *email*, asegurándose así permanecer en el anonimato. De hecho, es frecuente encontrar en internet numerosas webs y foros especializados<sup>31</sup> donde las mujeres infértiles comparten información y experiencias manteniendo el anonimato bajo un seudónimo.

La dificultad que supuso entrevistar a estas mujeres nos obligó a recurrir a fuentes secundarias – como las entrevistas publicadas en la revista *Invida* del IVI y los documentales y reportajes emitidos por televisión – que permitieron completar la información sobre el grupo de las infértiles.

Este ocultamiento lo encontramos también entre las adoptantes de niños/as de origen ruso. Después de China, Rusia es el país con más niños/as adoptables en el mercado español (Ayllón, 2010), a pesar de que desde 2006, que no se renovaron las acreditaciones a la agencias españolas, no se pueden realizar adopciones en este país. Sin embargo, sólo se pudo contar con la experiencia de una adoptante de un niño ruso. Siguiendo la denominación de Berástegui (2005), podemos hablar de niños/as «invisibles», es decir, aquellos/as cuyos rasgos pasan desapercibidos y no son socialmente identificados como adoptados/as. Las adoptantes de niños/as de origen africano o asiático, en cambio, no sólo no lo ocultaban sino que, con frecuencia, acudían a la entrevista con su hijo/a. Situación que también se dio con muchas entrevistas realizadas a bimarentales y monomarentales. Las madres clásicas no mostraron ningún caso interés por mostrar a sus hijos/as.

Podemos interpretar la presencia de los/las hijos/as en las entrevistas a NM como una manera de manifestar el cumplimiento del mandato. El/la hijo/a pasa se convierte aquí

---

<sup>31</sup> *Foro de la infertilidad* ([www.lainfertilidad.com/foros](http://www.lainfertilidad.com/foros)) o *Foro sobre la infertilidad y el embarazo* ([www.enfemenino.creatuforo.com](http://www.enfemenino.creatuforo.com)) entre otros.

en un «trofeo», en el reconocimiento del estatus adquirido. La presencia del hijo/a, durante la entrevista supuso un obstáculo para la comunicación, especialmente en los casos de adopción, ya que a las madres les resultaba difícil hablar del proceso en presencia de sus hijos/as.

El análisis de estos impedimentos nos ofrece a su vez una información valiosa. Esta falta en la comunicación o dificultad para acceder a ella, nos ofrece también datos útiles para el análisis que podemos resumir en los siguientes puntos:

1) La comunicación entre mujeres aparece fundamentada en la identificación.

En este sentido podemos recordar la propuesta de Hernando (2000)<sup>32</sup>, en torno a la identidad femenina como *relacional*, no individualizada, es decir, necesitada de aprobación y gratificación.

2) La ausencia de hombres en los procesos de crianza y por lo tanto de identificación paternal.

La escasa participación de hombres informantes en el estudio parece más bien reflejo de una realidad cotidiana. De hecho, como ya vimos<sup>33</sup>, desde la modernidad la crianza de los hijos y la propia concepción de la familia, se circunscribe a la madre.

3) *Ocultamiento o exhibición* como ambas reacciones ante el incumplimiento de la norma.

Las mujeres infértiles y las adoptantes de niños/as «invisibles», se ocultan. Ahora bien, cuando no es posible pasar desapercibida – en el caso de las adopciones de origen asiático o africano principalmente – el/la hijo/a pasa a ser objeto de exhibición. Aunque, como veremos a lo largo de estos capítulos, adoptar a un/a niño/a con unos rasgos «identificables», se asocia con frecuencia a una actitud rebelde y transgresora.

---

<sup>32</sup> Capítulo 2, apartado 1.2. *Identidad de género y sujeto feminista*, p.36.

<sup>33</sup> Capítulo 3, apartado 1.2. *Familia, Estado y Ciudadanía*, p.90.

## 5. Análisis del discurso

Siguiendo la propuesta de Ezequiel Ander-Egg (2000) en el *Trabajo de gabinete*, es decir, a lo largo del proceso de organización de la información, se llevaron a cabo las tareas de *organización y análisis*.

Para la *organización* o tratamiento de los datos, se recurrió a un *software* profesional en la creación y conexión de códigos y categorías para el estudio.

En cuanto al *análisis* e interpretación, el objetivo general se reformuló a lo largo de la sintetización y comparación de los resultados para dar respuestas a las hipótesis inicialmente propuestas<sup>34</sup>, buscando un significado más amplio de las narraciones.

El análisis discursivo es un método cuyo objetivo consiste básicamente en examinar el significado de los mensajes. El discurso se relaciona con un conjunto de estrategias de interpretación del entorno, que está siempre inmerso en un contexto cultural. De manera que el sujeto a través de la elaboración de su propio discurso no sólo describe la realidad que le rodea, sino que también se construye a sí mismo (Ortí, 1986).

Tomando como referencia el esquema de Jorge Ruiz Ruiz (2009), distinguiremos 3 niveles de análisis del discurso: *textual*, *contextual* y *sociológico*.

El nivel *textual* se centra en la composición y estructura del discurso, para ello se recurre a dos técnicas: *análisis de contenidos* y *semiótico*. Analizar los *contenidos* implica la fragmentación, extracción y codificación el texto para su posterior interpretación. Se trata de un tipo de análisis esencialmente cuantitativo y muy cuestionado desde finales de los 60 con el auge de los estudios cualitativos, entre los que destaca la *Teoría Fundamentada (Grounded Theory)*, según la cual la clave está en recuperar el contenido de los sentidos latentes, así como en la necesidad de atender a lo que se deja entrever, e incluso se oculta, en el discurso (Glaser y Strauss, 1967/2006).

---

<sup>34</sup> Capítulo 5, apartado 3.2. *La entrevista en profundidad*, p.182.



Mientras que en el *análisis de contenidos* se da por supuesto que hay un conjunto de sentidos compartidos, en el *semiótico*, por el contrario, el propio sentido es problematizado. Esta propuesta parte de la teoría de que entre el lenguaje y el habla hay una relación de determinación recíproca, por lo que los discursos utilizan el lenguaje para expresarse, pero al hacerlo, también lo modifican. Dentro del *análisis semiótico*, Ruiz Ruiz distingue dos corrientes: la *semiótica estructural* y la *formal*.

La corriente *semiótica estructural* tuvo una gran repercusión en los estudios lingüísticos de los años 60 y 70, al tratar de desvelar códigos no evidentes, tratando de descubrir y describir su lógica interna. La crítica principal a este tipo de razonamientos hace referencia a su tratamiento de la estructura textual como algo autónomo y al margen de los sujetos y los contextos que lo producen. En cambio, la corriente *semiótica formal* centrará su atención en los efectos del sentido del discurso. Así los recursos retóricos en vez de remitir a una situación de enunciación real, dan indicaciones acerca del tipo de comunicación que define el marco contextual en el que se elabora (Lozano, Peña-Marín y Abril, 1982).

El análisis *contextual*, por su parte, propone la exploración del espacio en el que el discurso se construye y adquiere sentido, distinguiendo dos tipos de contextos que dan lugar a dos tipos de interpretaciones: *situacional* e *intertextual*. La interpretación *situacional* requiere una descripción detallada de las circunstancias en las que el discurso ha sido elaborado, mientras la *intertextual*, considera necesario determinar cómo el texto depende del conocimiento previo que tenemos de otros textos. Sobre la interpretación *intertextual* encontramos dos propuestas fundamentales: la de Norman Fairclough (1995) y la de Michael Foucault (1970/1999). Fairclough desarrolla su teoría del *Análisis Crítico del Discurso* (ACD), según la cual el discurso contribuye a la construcción de la identidad social del sujeto a través de una concepción tripartita. En primer lugar, distinguiendo la dimensión del discurso como texto, *la descripción* del nivel textual de los discursos (léxico, procesos verbales, cohesión...); en segundo lugar, *la interpretación* o práctica discursiva, esto es, los procesos de producción y los actos de habla; y en tercer lugar *la explicación* de la práctica o acción social, esto es, los efectos sociales e ideologías subyacentes.

Frente a la propuesta del ACD, Foucault define el discurso como un «síntoma de dominación ideológico», relacionándolo con las categorías de *identidad* y *poder*. Las identidades se construyen, según el filósofo francés, a partir del poder de los discursos para generar aquello que se nombra y regula. De manera que son los discursos los que definen las posiciones que el sujeto debe ocupar.

Encontramos aquí con lo que Alonso y Callejo (1999:40) denominan «antisociologismo latente de los planteamientos postmodernos», en el que distinguen tres categorías de discursos empíricos: el *intertextualista*, el *constructivista* y el *deconstructivista*. El discurso *intertextualista* representado por Foucault incluye dos hipótesis. Por una parte, el discurso es presentado como un material del que parte el análisis de lo social y no un lugar de destino. Por otra, al considerar las nulas posibilidades para enfrentarse a los discursos dominantes, acaba provocando su reivindicación por buena parte de las minorías sin discurso y, en consecuencia, desentendiéndose de la relación directa con los conflictos.

La teoría de Fairclough coincide también con esta propuesta al definir el lenguaje como productor de relación de poder, pero su ACD tiene como consecuencia, contrariamente a la pasividad del discurso intertextualista foucaultiano, hacer conscientes a las clases subordinadas.

Alonso y Callejo incluyen en su teoría la propuesta del británico Jonathan Potter (1998) sobre la *construcción textual de la subjetividad*. El mundo y las condiciones del lenguaje, y sobre todo, las condiciones de posibilidad de los discursos, no existen, son sólo una construcción, el resultado de «como la gente lo habla, lo escribe y lo argumenta» (Potter, 1998:99).

Por último, el discurso *deconstructivista*, encabezado por la obra de Derrida (1982), plantea la imposibilidad de reclamación de la autoría definitiva de la interpretación un texto, ya que parte siempre de siempre de contradicciones constitutivas que socavan su coherencia. Apelando a la *differance* el filósofo francés rechaza cualquier intento totalizador del pensamiento. Todo es, en resumen, definido por su parcialidad, de esta

manera la noción de *texto* acaba siendo «prácticamente inmanejable en investigaciones concretas» (Alonso y Callejo, 1999:62).

Estas tres corrientes definen los hechos sociales única y exclusivamente como *articulaciones discursivas*. Como alternativa, Alonso y Callejo proponen una comprensión la interacción entre textos, estructuras sociales y significados de la acción, que permita acceder a un conocimiento social crítico. Y es precisamente esta interpretación del discurso desde un punto de vista crítico, la característica principal del tercer nivel de análisis en la clasificación de Ruiz Ruiz, el *análisis sociológico*.

La interpretación del discurso en el *análisis sociológico* vincula los discursos sociales con el espacio en el que han surgido, de manera que los relaciona con los discursos dominantes existentes. En este sentido, el lingüista holandés Teun A. Van Dijk (2005) propone esclarecer la compleja e indirecta relación entre *ideología* y *discurso*. El discurso aquí se entiende como reflejo de un mecanismo de dominación ideológica, que es descrita como representaciones de grupos socialmente compartidas, es decir, los fundamentos de las actitudes de grupo y otras creencias, así como del control parcial de los prejuicios mentales que sustentan la producción del discurso ideológico. De manera que, cuando las ideologías son proyectadas sobre el discurso, se expresan en términos de sus propias estructuras subyacentes. Por esta razón, en todos los niveles podemos observar la influencia del prejuicio ideológico de los modelos mentales y las representaciones sociales subyacentes basadas en dichas ideologías. Pero el discurso es, aquí también, considerado como un potencial mecanismo de liberación: el discurso producido por el sociólogo crítico al poner de manifiesto estos mecanismos de dominación ideológica.

En esta línea, Giulia Colaizzi (1990) reclama que hacer feminismo es hacer teoría del discurso, porque se trata de una toma de conciencia de carácter histórico-político de lo que llamamos *realidad*. Se trata, por tanto, de un producto y, simultáneamente, de un intento consciente de participar en el juego político y en el debate epistemológico para determinar una transformación en las estructuras sociales oprimidas por el paradigma normativo.

## CAPÍTULO 6. MATERNIDAD Y CONSUMO: IDENTIFICACIÓN Y COMPETENCIA

A la hora de establecer criterios que permitan agrupar en categorías a los distintos tipos de maternidades partiremos de la diferenciación ya planteada<sup>35</sup> entre *Nuevas Maternidades* (NM) y *Maternidades Clásicas* (CLA). Establecer clasificaciones implica cierto reduccionismo de una realidad siempre más heterogénea y compleja, por lo que no será extraño contar situaciones que no se ajusten a ninguna de las tipologías propuestas o que pueden inscribirse en más de una.

En una primera diferenciación de las NM se distingue entre las mujeres que han sido madres a través de tratamientos de fertilización, a las que denominaremos *Inseminadas*, y aquellas que hayan acudido al mercado de la adopción (ADP) o de la acogida familiar (AC). En el grupo de las *Inseminadas* distinguiremos a su vez entre las que recurrieron a estos tratamientos debido a problemas de infertilidad, *Infértiles*, de las *Infecundas* ya sean monomarentales (MOM) o bimarentales (BIP) que tuvieron hijos/as a través de RA con donación de óvulos o espermatozoides.

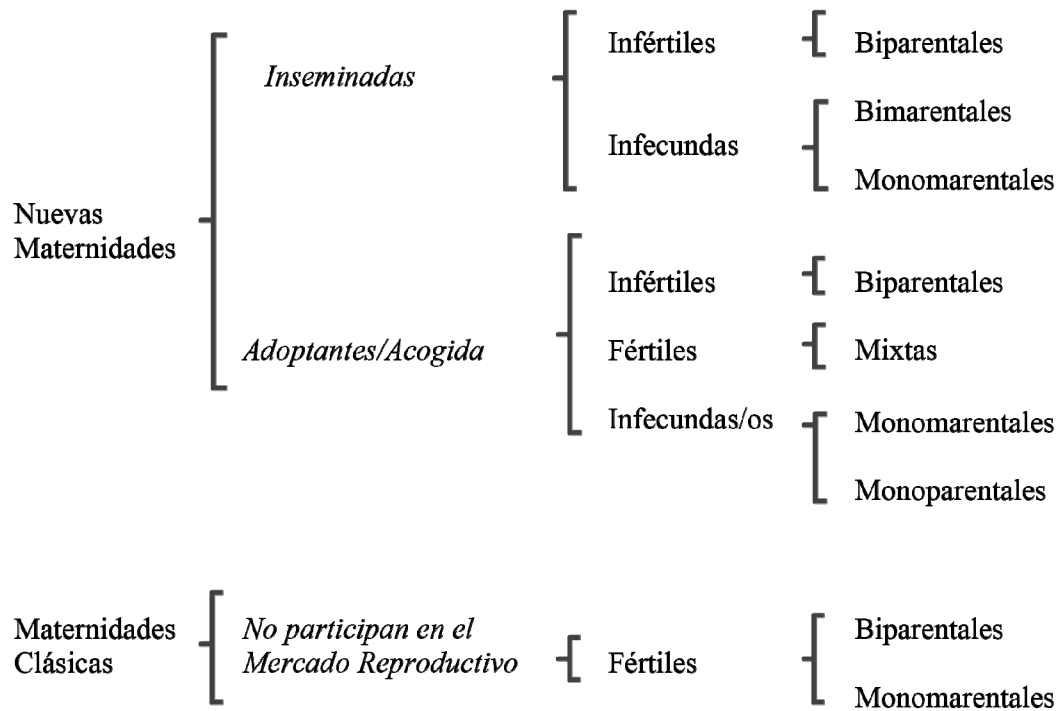
En cuanto a las madres *Adoptantes/Acogida*, muchas de ellas derivan de situaciones de fracaso de tratamientos de RA o FIV. También en esta categoría se incluyen a mujeres y hombres que adoptaron en solitario: *Monomarentales* (MOM) y *Monoparentales* (MOP). Finalmente, contamos también con la participación de mujeres fértiles que tras haber sido madres dentro de un modelo clásico, decidieron adoptar, categoría a la que denominaremos *Maternidad Mixta* (MX).

Finalmente en el grupo de *Madres Clásicas* (CLA), diferenciaremos dos grupos: aquellas que se mantienen dentro de un orden heterosexual con pareja (*Biparentales*) de las que, habiendo sido madres dentro de un modelo clásico, tras una separación, divorcio o viudedad se encuentran encabezando su familia en solitario, situación que habitualmente se describe como de *monomarentalidad sobrevenida* (González et al., 2008).

---

<sup>35</sup> Capítulo 5, apartado 2. *Nuevas Maternidades: Definición y límites*, pp.175-6.

### ***Tipos de maternidades recogidas en el estudio***



### **1. Madres inseminadas**

Las mujeres con dificultades para lograr un embarazo suelen acudir a los tratamientos de RA como primera opción, antes de recurrir a la adopción. Este itinerario, aunque frecuente, no es el único. Otras mujeres sin problemas de fertilidad, monomarentales principalmente, acuden también al mercado de la reproducción.

Siguiendo la clasificación del Dr. Buenaventura Coroleu (2009), distinguiremos entre *Técnicas de baja complejidad*, es decir, «concepción *in vivo*», también conocida como *Reproducción Asistida* (RA), y *Técnicas de alta complejidad* o *Fecundación in Vitro* (FIV), con o sin donación de óvulo o espermatozoides, en la existen muchas variantes.

El proceso habitual entre las mujeres que acuden a las clínicas de fertilización es comenzar con tratamientos con técnicas de baja complejidad – estimulación ovárica

principalmente – y si no dan resultado, pasar a las técnicas más complejas como la FIV, lo cual supone una mayor medicalización.

En ocasiones, también se realizan intervenciones quirúrgicas: extirpación miomas, desbloqueo de las trompas, y otras pruebas doloras, como la histeroecografía<sup>36</sup>. Prácticamente la totalidad de las informantes que se sometieron a estos tratamientos los recuerdan con especial desagrado los efectos secundarios de la medicación hormonal:

En las dos últimas era una tralla de hormonas que bueno... Además, estaba superirascible, o bien me daba por gritar o bien me daba por llorar, luego me hinche de una manera que era... (Charo, 29, BIM).

Las hormonas me dejaron, vamos, supersensible. Y sí, fue un verano muy chungo (Nerea, 32, BIM).

Junto a síntomas como hemorragias vaginales, retención de líquidos, insomnio o erupciones dermatológicas, la depresión es el síntoma que con más frecuencia se repite:

Estaba todo el día llorando y era como: «Buf... Estoy fatal». Y nada, cuando vine en enero, dije: «Psicólogo ya». Era como un límite psicológico (Nerea, 32, BIM).

Sí, de hecho, fue la única vez que lloré. Lo recuerdo como: «No puedo más con esto, no puedo más». (...) Es que estabas en la sala de espera, esperando veinte mil horas y veías a la gente pues mal, mal, muy mal. Llevando las situaciones muy mal, con caras muy tensas, la gente llorando (Sara, 39, BIM).

Las crisis depresivas vinculadas al fracaso del incumplimiento de las expectativas maternas se acentúan con la presión que ejerce la autoridad médica. En torno al 50% de las pacientes que inician este tipo de tratamiento acaben desistiendo, la mayoría de estos abandonos, un 76%, por iniciativa de la paciente y no por recomendación médica (MSD, 2010).

---

<sup>36</sup> La *histeroecografía* también denominada *ecohisterografía* o SIS (*Saline Infusion Sonography*), es una variante de la ecografía transvaginal, que se realiza colocando una solución salina dentro del útero para visualizarlo.

Ángela y Claudia hablan de la presión médica ante la decisión de abandonar el tratamiento:

A consecuencia del tratamiento hormonal, que es una pasada, me aparecieron unos bultos en el pecho y me asusté porque tengo antecedentes de cáncer en la familia. Entonces el médico me dijo: «Hombre puedes seguir, pero a lo mejor tenemos que parar operarte del pecho y luego seguir» (Ángela, 46, BIP/ADP).

Recuerdo un médico al que fui por primera vez y me dijo: «Pues habría que hacerte una laparoscopia», que es una intervención de estas con una cámara, y le dije: «mi marido no quiere que me haga intervenciones» (...) y me dice: «¿Y usted sabe que existe la ley del divorcio?», me dice el muy animal. Llegas allí en una situación así tan débil y el muy idiota te dice ya que te divorcies (Claudia, 43, BIP/ADP).

Estas reflexiones críticas suelen expresarse una vez finalizados o abandonados los tratamientos, mientras las mujeres están inmersas en los procesos de fertilización depositan toda la confianza en los equipos médicos, que pasan a convertirse en hacedores de milagros. Los medios de comunicación, y las propias clínicas, suelen referirse a los éxitos de las TR como «milagros» de la ciencia. Así, por ejemplo, los padres de Louise Brown, la primera bebé *in vitro*, publicaron un libro titulado *Nuestro milagro llamado Louise* (Brown, 1979). Más recientemente, la cantante Celine Dion presentaba a sus gemelos, resultado de varios tratamientos de fertilización, como «mis hijos-milagro» (Dion, 2010). La misma expresión utiliza Esther (42), en proceso de fertilización en el momento de la entrevista, quien se refiere a su hijo como «mi milagro, el privilegio que me ha dado la vida... y la ciencia» y llama «Doctora milagro» a la Doctora Juana Crespo, quien en ese momento dirigía su tratamiento. En una entrevista realizada en 2008, la Dra. Crespo aseguraba que el porcentaje de éxito en los tratamientos que llevaban a cabo en su clínica superaba el 50%:

Soy muy tenaz y difícilmente me rindo. Contamos con tasas de embarazo por ciclo de 55-60%, y en 3 ciclos de FIV el 95% de nuestras pacientes quedan embarazadas (Crespo, 2008).

Estos niveles de éxito distan notablemente de las tasas de entre 5% y 15% que confirman los estudios Corea e Ince (1987), Tubert (1991) o Goodwin (2005). Además estas cifras suelen omitir los efectos colaterales una vez logrado el embarazo, como el hecho de que el índice de cesáreas y partos múltiples sea mayor. Más de la mitad de las informantes inseminadas habían tenido partos múltiples, todas habían pasado por una o varias cesáreas y partos de riesgo, y la mayoría había sufrido previamente abortos y embarazos ectópicos.

Este grupo de madres interpretaban este sufrimiento como un «pago» necesario para alcanzar el hijo-objeto deseado. En este sentido, el discurso católico de la *Mater dolorosa* toma un especial protagonismo, el dolor por el hijo se adapta perfectamente al dolor que acompaña a este tipo de tratamientos. Un ejemplo lo encontramos en el caso de Ángela que a pesar de padecer sin éxito largos tratamientos de fertilización, asegura que repetiría todo ese calvario:

Aquello fue muy doloroso, porque era fallo, tras fallo y psicológicamente, buf... (...) recuerdo haber ido a la entrevista con el médico y yo entré ahí en una crisis de pánico y de ansiedad que me ha durado casi 10 años (...) yo lo he intentado, no he llegado a poder hacerlo...pero lo he intentado. Entonces sí lo hubiera intentado de todas maneras (Ángela, 46, BIP/ADP).

Encontramos aquí un claro ejemplo de mística desgarradora, de martirio santificador. A través de la angustia y el sufrimiento se obtiene la merecida recompensa, el hijo, que adquiere aquí un doble valor al haber sido obtenido con dolor. El valor del objeto se establece en función de la dificultad que supone obtenerlo – cuando más costoso más valioso – en una lógica de consumo que, como explica Bourdieu (1988), se distingue por el desprecio por lo fácil y donde el prestigio lo otorga la pertenencia a un grupo social respetado y reconocido, una élite de difícil acceso. Aunque como veremos, este reconocimiento variará según se trate de un caso de infertilidad o de infecundidad.

Como vimos<sup>37</sup>, a pesar de que el lenguaje de las TR trata desdibujar los límites entre *infertilidad* e *infecundidad*, ambos conceptos reflejan experiencias muy distintas.

---

<sup>37</sup> Capítulo 4, apartado 3.1. *El «milagro científico»: Historia y conceptos básicos*, p.152.



Mientras la infecundidad, es decir la ausencia de descendencia, puede ser o no voluntaria, la infertilidad es aún hoy una cuestión tabú, vivida con vergüenza y, en consecuencia, ocultada.

### **1.1. Infértiles: el tabú**

Según un estudio del CIS del año 97, las TR son positivamente valoradas por la sociedad española en un 76%, frente a un 15% que se muestra en contra. Un 6% considera que «depende de las circunstancias» y un 3% «no sabe/no contesta» (Atienza y Luján, 1997). A pesar de estos datos, los tratamientos de fertilización, especialmente en los casos de infertilidad suelen ocultarse.

En una entrevista televisiva realizada en 2008 la modelo y presentadora de televisión Jacqueline de la Vega (49) hacía referencia a la sanción de su entorno por haber hecho pública su infertilidad:

Es un tabú, yo conozco a gente «conocida» que se lo ha hecho y jamás lo han dicho (...) Hubo parte de mi entorno que no le gustó que lo contase, es como si hubiera hecho algo malo, como si no fuese natural (Vega, 2008).

Es precisamente este carácter «antinatural» una de las claves sobre las que se sustenta el tabú. La humillación de la infertilidad se relaciona aquí con el castigo divino. Si la naturaleza-Dios es absolutamente sabia y no comete errores, el fallo está entonces en el cuerpo de la mujer, y la solución en una ciencia-divina que debe recomponer «artificialmente» lo que «naturalmente» no funciona. Así lo expresa Rita sometida a FIV tras varios tratamientos de fertilización:

Yo de repente tuve la sensación de que mi cuerpo me traicionaba (...) Para mí fue lo más costoso, el mayor revoltijo emocional a todos los niveles, la verdad es que fue un descople en todo, en todo. Se descabala, todo tu orden, todo tu sistema de funcionamiento se descabala, de repente todo se da la vuelta (...) Hay una connotación de fracaso, de no funcionar (...) si yo me hago revisiones ginecológicas todos los años, si soy buena...si me he portado bien (Rita, 42, BIP/FIV).

La dificultad para tener hijos conlleva habitualmente una crisis de identidad de género. Si no se es madre no es mujer. No es de extrañar, que estas mujeres describan su infertilidad como un castigo injusto, una pena inaceptable o como señala Esther (42), sometida a largos tratamientos sin éxito, una «estafa»:

Me siento estafada, como si hubiera habido una conjura contra mí en la que dijeran: «vamos a hacerla creer que está embarazada, vamos a dejarla que sea feliz dos semanas, le damos una beta fantástica, le hacemos creer muy bien el saquito del bebé...pero no habrá bebé y marchando, empieza el juego con ella». No lo soporto. Es el retorcimiento del retorcimiento (Esther, 42, MOM/FIV).

Una evidencia más del tabú de la infertilidad es la resistencia de estas mujeres a adscribirse a la categoría de «infértiles». Aquellas que habían sufrido abortos durante los tratamientos, insistían en destacar su capacidad para engendrar y por lo tanto en su fertilidad potencial, como por ejemplo Blanca, que optó por la adopción tras 6 abortos:

Yo podía tener hijos, mi marido podía tener hijos ¿sabes? Claro, no era un problema de fertilidad (Blanca, 45, BIP/ADP).

La infertilidad como castigo divino queda reforzada por la escasa respuesta médica a la hora de diagnosticar las causas que la provocan. Ninguna de las informantes infértiles conocía el origen de su dificultad para llevar un embarazo a término.

Otra expresión de la sanción que conlleva la desobediencia maternal, es la presión del entorno, la insistencia en continuar con los tratamientos por parte de familiares y amigos/as, como declaran Claudia y Úrsula, con frecuencia refuerzan la sensación de fracaso:

Además la sociedad se te echa encima « ¿Y cuando vas a tener un niño?, y ¿no puedes? y ¿estas yendo al médico?», como que te parece que todo el mundo se te echa encima (Claudia, 43, BIP/ADP).

Me dice (mi padre): «Bueno, ¿pero no vais a seguir intentándolo?» Y para mí fue como un jarro de agua fría, decir «bueno, no, no...», como que no aceptan esto, ¿no?

Y mucho tiempo después, todavía me decían: «¿Pero cuándo vais a retomar los tratamientos?» Y mi hermana también: «¿Y el tratamiento? ¿Y no vais a seguir?» Y (...) Entonces fue difícil en ese sentido de decirles: «No, no, olvidaos de los tratamientos» (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

Estas reacciones muestran, por un parte el valor que la sociedad actual otorga al hijo biológico, el hijo «verdadero», el «real», el que reproduce la información genética de la familia, y por otra, la confianza en las TR como solución ante la infertilidad. El frecuente fracaso de los tratamientos no hace sino reforzar la percepción de fracaso vinculada a una identidad de género cada vez más debilitada. Además esta culpabilidad suele vincularse al hecho de que se trata de mujeres que han desarrollado una carrera profesional que han decidido ser madres pasados los 40 años. El incumplimiento de la norma relacional frente al deseo de individualización y autonomía laboral entran en conflicto.

Según el estudio de Goodwin (2005) a partir de los 38-40 años la esperanza de superar la infertilidad es sólo de un 20,5% y para las mujeres mayores de 43 la tasa de éxito de las TR es de aproximadamente un 2%. Como reacción a este envejecimiento de la comunidad médica ha acuñado el término de «madres añosas». La mayoría de las entrevistadas «añosas» habían padecido en algún momento la correspondiente sanción médica:

Todo tipo de problemas porque decían que era muy mayor, que no se qué...en cuanto decías la edad te colocaban una marquita como diciendo «Ah, cuidadín» y luego incluso cuando dí a luz el comentario simpático de mi ginecólogo fue que «cerrara el kiosco» (Elvira, 44, BIP/CLA).

Los 40 años toman así una especial relevancia, siendo el límite social y médico para ser madre. Por esta razón para muchas de las informantes cumplir los 40, supuso el inicio de la cuenta atrás en el cumplimiento del mandato:

Yo creo que es que me encuentro con 40 años y tocando realidad, que es que puede ser que mi príncipe azul no aparezca nunca (Vanesa, 45, MOM/ADP).

Yo creo que está el tema de llegar a los 40, y para mí no era una historia de quedarme como embarazada ya ¿no? (...) Entonces a los 38 decidí que sí, para empezar a planificar (Elsa, 40, BIM).

La comunidad médica refuerza esta idea sin tener en cuenta otros factores relacionados con la salud, las características personales o del medio o contexto en el que vivan. En los últimos años, los especialistas en TR, insisten en que las mujeres congelen sus óvulos para asegurarse la maternidad en cualquier momento de su vida:

Si estas mujeres hubieran tenido información y hubieran congelado sus óvulos tendrían una probabilidad fantástica de tener hijos cuando ellas desean (Dr. Xavier Nadal, Unidad de Reproducción Asistida de la clínica *Tecknon*, RTVE, 2009).

La vitrificación de óvulos, consiste en un tratamiento de estimulación hormonal seguido de una extracción bajo sedación y mediante punción ecográfica. El coste medio es de unos 1.500 euros, a lo que hay que añadir el mantenimiento de los óvulos congelados que es de unos 650 euros mensuales (Morán, 2007).

Si, como hemos visto, la infertilidad es un tabú, un castigo vergonzoso que ser silenciado; la infecundidad, se presentará menos cargada de prejuicios, al menos por dos razones. Por un lado, porque es más difícil de ocultar – ya sea porque se trate de una pareja lesbiana o de una madre soltera – y por otro, porque la fertilidad no está en principio cuestionada. Se trata de mujeres con cuerpos «naturales» que funcionan con «normalidad». Como veremos a continuación, las nociones de *naturaleza* y *normalización* tomarán una especial relevancia en los discursos de las bimarentales.

## **1.2. Bimarentales: la «re-naturalización»**

Todas las madres lesbianas entrevistadas vivían en pareja y habían recurrido a métodos de RA, por lo que no hay adoptantes, si bien conviene señalar dos excepciones. El caso de Noemí (36) bisexual, monomarental, inseminada y el de Mario (49) gay, monoparental, adoptante.

Antes de entrar en profundidad en la cuestión maternidad lésbica, conviene señalar que en nuestro país, hasta hace relativamente poco tiempo, las sexualidades no

normativas han sido duramente sancionadas. Estas prohibiciones llegan a su punto más álgido durante el franquismo, con la aprobación en 1954 de la *Ley de Vagos y Maleantes* que incluía la homosexualidad y que condenaba a penas de cárcel a cualquier hombre o mujer sospechoso de conducta «desadaptada». En 1979 fueron liberados los últimos presos y presas lesbianas y gays, y hasta 1986 la homosexualidad no dejó de ser considerada un delito de honor en el ejército (Mira, 2004).

Con estos antecedentes no es de extrañar que encontremos discursos muy diferenciados según generaciones. Así, entre las madres lesbianas más jóvenes, especialmente las menores de 35 años socializadas en ambientes menos represivos, observamos actitudes más favorables a la hora de realizar entrevistas, que aquellas más mayores que se muestran más reacias a la visibilización:

No considero que haya que salir a la calle en ese terreno. Yo soy partidaria de un comportamiento normal (Beatriz, 36/BIM).

Muchas veces te preguntan. Que, por un lado, es comprensible, pero a veces hiere un poco que tu intimidad esté un poco expuesta (Carolina, 50, BIM).

Yo prefiero esto mantenerlo al margen (...) «No, ni estoy casada ni tengo novio», entonces se quedan así. Pero no te voy a decir «mi opción es esta» (Noemí, 36, MOM/RA).

En la mayoría de las entrevistas realizadas a bimarentales la pareja cumple un papel fundamental. Tal y como muestra el estudio de la socióloga francesa Martine Gross (2005), la proporción de mujeres lesbianas que declaran sus deseos de vivir en pareja es mucho mayor que la de los hombres gays que, habitualmente planifican la paternidad individualmente, como en el caso del único informante masculino:

La idea de tener hijos me gustaba, la idea de educarlos sin una mujer, también me gustaba. Saber que yo iba a ser el único responsable del tema, que si salía mal era mi culpa y si salía bien también (...), uno de los alicientes es: «voy a ser yo sólo quién lo haga» (Mario, 49, MOP/ADP).

Sin embargo, las entrevistadas coinciden en enmarcar su proyecto maternal en la pareja, con el objetivo final de conformar una familia:

Y al conocer a Eva, pues ella tenía tantas ganas de ser madre como yo (...) Yo quería, pues eso, tener una pareja, formar una familia (Charo, 29, BIM).

O sea, mi deseo de ser madre nació cuando la conocí a ella. Sí, sí. (...)Igual también fue conocerla a ella y dejar esa parte como más mental e ir a una parte más corporal. Yo creo que por ahí también se me pudo despertar la maternidad (Judith, 26, BIM).

Judith describe su deseo maternal, vinculado a la pareja, como algo «corporal», como un «despertar a la maternidad». En este caso fue ella quien llevó la iniciativa en la decisión de ser madre. Estas son dos cuestiones aparecen constantemente en este tipo de madres: la vivencia de la maternidad relacionada con la «naturaleza» y, como resultado, el rol maternal que cada una desempeña.

En cuanto a la primera cuestión, la mayoría de estas madres describen la maternidad como resultado de un «instinto»:

Yo quiero ser madre desde que me vino el instinto maternal me vino superjoven, a los 19 o así (Sara, 38, BIM).

Es un deseo tan fuerte... Es una maternidad doble, por así decirlo, un instinto aflorado por las dos partes (Beatriz, 36, BIM).

Esta insistencia en lo «natural» contrasta con el hecho de que sexualidad lésbica haya sido hasta hace poco definida como «antinatural» o «contra natura». Según Lewin (1993), es precisamente la «naturalización» la justificación de este argumento, es decir, la maternidad entre muchas lesbianas cumple una función «naturalizadora». Aquellas que han sido expulsadas de la «naturaleza» por su sexualidad anormal, tienen la posibilidad de reconciliarse a través del cumplimiento del mandato, en definitiva la maternidad las «re-naturaliza».

Este deseo de re-naturalización aparece ya en la década de los 70 cuando empiezan a popularizarse la RA entre las lesbianas y algunos movimientos proponen modificar el término *inseminación artificial* y sustituirlo por *inseminación alternativa*, con el fin de evitar la identificación entre *artificial* y *no-natural* (Weston, 1991). Además a través de esta re-naturalización las lesbianas pueden tener acceso al estatus que la maternidad a las otras mujeres. De ahí que al entrar en juego la maternidad la categoría de lesbiana pase a un segundo plano:

Te identificas ahora más con esas madres, con lo que pasas, con lo que sufres (...) Yo antes de..., sí, era partidaria de un poco el 'ghetto', cuando era 'bollo' individual. Una vez que ya he sido madre, no considero que tenga que andar identificándome como tal (Beatriz, 36, BIM).

Junto al deseo de formar parte de una «naturaleza» excluyente, algunas de las entrevistadas reivindicaban también su «derecho» de inclusión en una Iglesia que produce y refuerza la discriminación hacia lesbianas y gays. La naturaleza-Dios, profundamente lesbófoba, es aquí valorada por su poder «normalizador»:

¿Por qué no nos podemos casar por la Iglesia? ¿Por qué a mi me dice un cura que mis niñas no son hijas de Dios? (...) ¿Por qué tengo que escuchar yo eso? ¿Por qué tienen que escucharlo ellas el día de mañana? Me parece muy injusto (Charo, 29, BIM).

Respecto a la elección de sobre la inseminación, la decisión suele estar determinada por dos variables: la edad y la salud. En el caso de Sara (38) el hecho de que ella fuera la mayor de la pareja determinó que fuera la primera en someterse al tratamiento, en cambio la avanzada edad de Carolina le impidió optar al embarazo, situación que expresaba con profundo dolor:

Quizás no lo quiera pensar porque quizás sea doloroso y no lo acepto (Carolina, 50, BIM).

Los problemas de salud de Beatriz fueron la razón que determinó que su pareja se inseminara. Mientras Carolina expresa el conflicto de no vivir el embarazo como algo doloroso, Beatriz lo transforma en un «acto de amor»:

Como decirte, para mí era mi acto maternal el renunciar, era mi forma de proteger a ese niño que hubiese tenido. Entonces yo lo considero así, mi mayor acto de cariño hacia un niño es protegerlo hasta para que no nazca, para que no sufra (Beatriz, 36, BIM).

En ambos casos el hecho de no experimentar el embarazo supone un conflicto, y ser la madre «no biológica» no parece tener el mismo valor. Probablemente, por esta razón las clínicas de fertilización han comenzado a ofertar el tratamiento ROPA (Recepción de óvulos de la pareja) consistente en que una de las mujeres sea inseminada con el óvulo de la otra. De esta manera, una es la «madre genética» y la otra la «madre biológica», igualando así ambos estatus. A pesar de que esta oferta no incorpora ninguna novedad en la aplicación de TR, los procedimientos ROPA tienen un coste mínimo de 4.000 euros (Perancho, 2009).

Por último, conviene señalar que las bimarentales son las únicas informantes inseminadas que se muestran críticas ante el carácter mercantil de los procesos de fertilización:

Mira, esto es un negocio como cualquier otro. Aquí no van a estar embarazando a todo el mundo a la primera por mil euros.... Que te quedas, seguro que te quedas. Que lo pagas, una media de un kilo. A partir de ahí, hablamos (Beatriz, 36, BIM).

«¿Por qué tenemos que acudir a una clínica? ¿Por qué tenemos que pagar dinero o tal para que sea un proceso medicalizado?» Me preguntaba esto (Judith, 26, BIM).

Estas opiniones contrastan con las calificaciones de «médicos santos» y «milagreros» de las narraciones de las infértiles. Probablemente, esta actitud revela una menor carga de culpa. Las bimarentales no tienen ningún «fallo» en su cuerpo, no padecen el tabú de la infertilidad, por lo que no deben sufrir ni sacrificarse. En cambio, como veremos a continuación entre las monomarentales inseminadas, al igual que en las mujeres con problemas de fertilidad, la maternidad se constituye como una combinación de placer y dolor.



### 1.3. Monomarentales: solteras con estatus

Según el último estudio sobre monomarentalidad del *Instituto de la Mujer* los embarazos de mujeres sin pareja representan el 2,7% del total de los tratamientos de fertilidad finalizados con éxito (González et al., 2008). El número de las que acuden solas a las clínicas se ha multiplicado por 4 en los últimos años, en centros como La Clínica Quirón del País Vasco (Castells, 2010).

La maternidad en solitario no sobrevenida, es decir, voluntaria, es un fenómeno relativamente nuevo España, que ha sido acogido con entusiasmo por los distintos sectores sociales. Por un parte, es fomentada por el Estado a través de ayudas y subvenciones, ya que supone una manera más de promover las alarmantes tasas de natalidad. Es también aceptada por la Iglesia y los sectores conservadores, que ven reforzada su ideología de la familia basada en la maternidad y en el destino reproductivo de las mujeres. También algunas feministas interpretan la monomarentalidad como una expresión de liberación y empoderamiento a través de la exaltación de los valores maternos y, obviamente, las clínicas de fertilidad que encuentran en estas pacientes más posibilidades para captar clientes. Así, por ejemplo, la Dra. Crespo, Directora del IVI, define la maternidad en solitario como «un proyecto vital que no debemos perdernos porque no encontremos a nuestra media naranja» (Crespo, 2008). Es precisamente la cuestión de la pareja, y más concretamente la ausencia de esta, el elemento central en las narraciones de este grupo de madres.

En general, las monomarentales, consideran que no han encontrado aún a su pareja ideal y que en un momento determinado se han visto obligadas a elegir entre la pareja o los hijos:

Y nada, yo vi que tenía 33-34 y dije «Mira, yo te quiero mucho, pero yo quiero tener un hijo sí o sí» digo... «Si puede ser contigo estupendo, pero si al final no puede ser pues nada» (...) La experiencia ha sido superpositiva, aún con el proceso de perder a mi pareja (Noemí, 36, MOM/RA).

Claro, claro, ya he elegido, los hijos, si no hubiera seguido con esa persona con la que estuve 6 años. Para mí lo más importante en la vida era ser madre (Erika, 34, MOM/RA).

Entre este tipo de mujeres, la opción de la maternidad en solitario es frecuentemente descrita como una opción progresista y «valiente»:

Me da pena que otras mujeres de treinta y muchos que desearían tener un hijo y no se atreven a decidirlo a tiempo (Esther, 42/MOM/FIV).

Pues eso, tengo un amigo que me dice que su hija, cuando me vio hace un par de meses decía: «Yo quiero hacer como Noemí, si no encuentras novio pues tienes tus hijos». Pues ya esta, pero es que eso te lo dice gente de 9 años (Noemí, 36, MOM/RA).

Este «proselitismo maternal», común en las monomarentales inseminadas, puede interpretarse como compensación del conflicto que supone no cumplir el mandato de la pareja. Ninguna de las entrevistadas rechazaba la posibilidad de emparejarse en un futuro, pero su «prioridad eran los hijos»<sup>38</sup>. De hecho, Esther fundadora de la asociación MSPE, insisten en que en su organización no se defiende la soltería; eso sí, marcan claramente la diferencia entre ellas y las «otras madres solteras», aquellas que no han elegido:

En principio lo que no queremos en la asociación son madres solteras que vienen de relaciones rotas (...) En la asociación nadie está en contra de tener pareja, nadie, nosotros no nos posicionamos como ¡viva el *single*!, no, no... son las circunstancia (Esther, 42, MOM/FIV).

«Venir de relaciones rotas» o «tener conflictos con la pareja» son situaciones que estas mujeres rechazan expresamente, insistiendo en el hecho de que ellas no tienen problemas de pareja ni han sido abandonadas, ni rechazadas, ni «odian a los hombres»:

---

<sup>38</sup> Anexo 8: Portadas de la revista *People*.

Para mí era muy importante que supieran toda la historia, porque si no parece como: «Ésta, que odia a los hombres» o una cosa así (...). Yo en la ficha de la guardería he puesto clarísimamente «no tiene padre y es fruto de tratamiento de fertilidad con donante anónimo» para mí es muy importante que lo sepan (...) que es una decisión, que no me he quedado porque «me he quedado embarazada» (Erika, 34, MOM/RA).

En la declaración de Erika quedan expresadas dos cuestiones que se repiten constantemente en las narraciones de las monomarentales inseminadas. Por un lado, ningún hombre las «ha dejado embarazadas». Observamos como aún hoy se mantiene el estereotipo de la «soltera embarazada», identificada con una sexualidad descontrolada – rechazada por un hombre y en consecuencia por el resto de la sociedad – situación que, según parece, continúa siendo causa de deshonra. Así, Juana, *clásica*, cuyo matrimonio se celebró tras el nacimiento de su hijo insiste, al igual que las monomarentales inseminadas, en desmarcarse del grupo de las «abandonadas»:

Yo dentro de lo que cabe sigo...estoy con mi pareja y tengo otro hijo, que hay otra gente a lo mejor que se queda embarazada y la persona no quiere saber nada, dentro de lo que cabe tengo suerte (Juana, 32, BIP/CLA).

Por otro lado, estas mujeres insisten en remarcar el hecho de que han sido sometidas a tratamientos de fertilización, marcando su estatus al definirse como consumidoras de TR. Esther describe cómo este consumo de élite se va «popularizando»:

Yo pienso en la suerte que tengo, que quiero tener un hijo y estoy en una sociedad que me permite hacerlo y tengo el dinero, bueno en el momento en el que yo lo hice había que tener un dinero ahora ya se puede hacer por la Seguridad Social (Esther, 42, MOM/FIV).

El estatus que otorga la pertenencia a esta élite se evidencia en el caso Rosario, madre soltera a través de relación sexual pactada, busca aparentar que ha participado en el mercado de las TR:

Yo no... Todos piensan que es de inseminación. Porque me preguntan que a qué clínica fui... (*risas*) Pero bueno, sí, si no me hacen la pregunta claramente, yo no lo aclaro (Rosario, 33, MON/RS).

De manera que pertenecer al grupo de las inseminadas supone aquí acceder a una élite que no sólo se identifica con un alto poder adquisitivo, sino en el que además insisten en autodefinirse como madres más responsables, es decir, mejores que el resto de las monomarentales:

Hay gente que es viuda, hay gente que es separada, abandonada...pero como nosotras hemos elegido somos hiper-responsables. Las madres solteras somos supercontroladoras, no controladoras del niño, tienes que controlarlo todo...porque si no, no puedes ser una madre soltera por elección...Luego están los imprevistos, y como no tengas las cosas controladas no puedes plantearte esto, porque esto es mucha responsabilidad (Esther, 42,MOM/FIV).

En definitiva, este tipo de madres reiteran su necesidad de desmarcarse del resto de las monomarentales, elevando su estatus de consumidoras individualizadas, cuya existencia se nutre exclusivamente de la maternidad, anulando cualquier otro aspecto de su vida.

En cuanto a las razones que determinan la elección de consumir en el mercado de las TR en vez de en el de la adopción, encontramos con distintas argumentaciones. Mientras entre las bimarentales y biparentales, el itinerario habitual es el de la fecundación antes de la adopción, entre las monomarentales la decisión se ve condicionada por otras circunstancias.

Erika (34) tras intentar adoptar sin éxito optó por la fecundación. Carla (46), en cambio, inició un proceso de inseminación sin éxito y finalmente decidió adoptar. La mayoría de las monomarentales adoptantes no han pasado por tratamientos de fertilización y las inseminadas muestran poco interés por la adopción. Dos factores parecen estar relacionados con estas decisiones: la edad y la opción religiosa.

Entre aquellas mayores de 45 años las posibilidades de lograr un embarazo a través de FIV se reducen notablemente. De hecho son las propias clínicas las que las rechazan

para evitar disminuir sus porcentajes de éxito. En cuanto a la opción religiosa, entre las creyentes la opción de la adopción parece tener un mayor peso que entre las ateas o agnósticas.

La interpretación católica de las TR queda plasmada en los artículos 499 y 501 de la reforma del catecismo de Juan Pablo II en 1992 (CEC, 2003). El artículo 499 considera inmoral la inseminación artificial al considerar que «disocia la procreación del acto conyugal», además de «lesionar el derecho del hijo a nacer de un padre y de una madre conocidos». En artículo 501, recomienda a los esposos que no puedan tener hijos, recurrir a la tutela y a la adopción como muestras de «generosidad y fecundidad espiritual». Así, Erika, católica practicante, reproduce el discurso católico-salvacionista de la adopción:

Y entonces pues había muchos niños con problemas y con necesidad de familia, y cuadraban las cosas, ¿no? O sea, realmente, si yo quiero tener un hijo para transmitirle todo lo que quiero transmitir y hay niños por ahí que no tienen familia en el mundo (Erika, 34, MOM/RA).

Ante el conflicto que para ella supone desobedecer el mandato religioso al recurrir a las TR, busca en la ausencia de sexualidad y, por tanto de pecado, la compensación a su desobediencia:

Mis hijos en ese caso no han tenido un pecado original al uso, o sea, el pecado original no ha sido un acto sexual, sino que ha sido una intervención médica, que si está igualmente mal vista por la Iglesia pues es el pecado que les van a quitar con el bautismo (Erika, 34, MOM/RA).

El rechazo a la sexualidad aparece con más frecuencia entre las monomarentales adoptantes que entre las inseminadas. Vanesa, budista practicante, reproduce al igual que Erika el discurso salvacionista:

Si me apetecía ser madre y había alguna niña o niño que necesitara una madre, como eso me parecía en mí mucho más armónico (Vanesa, 45, MON/ADP).

El discurso salvacionista no es exclusivo de las monomarentales, como veremos en el apartado 2, la idea de ayudar al niño pobre, huérfano o hambriento se repite insistentemente entre todo tipo de adoptantes:

Entendíamos que hay muchos niños que necesitan familia y si nosotros queremos tener un niño, ¿por qué no así?, me parecía mejor, como una redistribución de los recursos (Laura, 40, BIP/ADP).

Resumiendo, en el terreno de las TR los discursos varían según tipologías: desde la vergüenza de las infértiles, a la re-naturalización de las bimarentales o el estatus de las solteras, pero todas tienen en común el conflicto que supone hablar de un/a donante – anónimo/a en la mayoría de los casos – en una sociedad donde impera el discurso de la genética.

#### **1.4. ¿Padre o donante? ¿Óvulo o madre?**

Entre los tipos de donante, distinguiremos en primer lugar entre donación de esperma y donación de óvulos. Las informantes del estudio que recurrieron a un donante de semen eran bimarentales o monomarentales, en los casos de inseminación con ovodonación las entrevistadas eran heterosexuales con pareja.

Respecto a los donantes de semen, distinguiremos tres tipos en función del grado de participación y responsabilidad: el *donante anónimo*, desconocido, método utilizado por las clínicas de fertilización; el *donante conocido no responsable*, que contribuye a través de relación sexual pactada o de autoinseminación pero no participa en la crianza; y el *donante conocido co-responsable*, que se diferencia del anterior en que asume responsabilidades en la crianza.

El donante anónimo es la opción más habitual entre las monomarentales y bimarentales, aunque estas últimas con frecuencia se plantean distintas opciones en el proceso de planificación:

Yo le decía a mi pareja, pues de que fuera alguien conocido, tal... Pero al final, la paternidad nos suponía más problemas que la maternidad misma (Judith, 26, BIM).

Les preguntamos a todos nuestros amigos y allegados (...) Pero nada, no lo conseguimos por ninguna vía (...) Todos lo vivían como: «Buf, lo sentiría como mío, no podría... ¿Y si lo veo? ¿Qué sentiría yo?» (Sara, 38, BIM).

Precisamente el temor a que el donante deseara participar en la crianza llevó a Charo a optar por la donación anónima:

O sea, no queríamos que el día de mañana nadie nos pudiera reclamar nada (Charo, 29, BIM).

El miedo a una posible reclamación del padre biológico aparece con frecuencia en la argumentación sobre el tipo de donación, sin embargo, los estudios sobre donantes muestran cómo habitualmente son los/as hijos/as de los donantes quienes muestran interés en conocer padres biológicos y no la inversa. En su estudio sobre las relaciones donantes gays en la fecundación de lesbianas, Weston (1991) muestra cómo la mayoría los donantes no mostraban mucho interés por asumir responsabilidades como cambiar pañales o contribuir con apoyo económico, aunque sí querían que el niño les conociera y preferían que les llamara «tío» o «padrino» en vez de «papá», estableciendo así una mayor distancia en la relación acordada con las madres.

En países como Gran Bretaña, Suecia, Noruega, Suiza o Australia la donación anónima se ha prohibido, ya que se considera que vulnera el derecho de/de la niño/a a la información sobre sus orígenes. En algunos países, como Dinamarca, el donante puede elegir ser o no anónimo. En España la única opción posible es la del anonimato, y el debate sobre modificar la ley ha generado numerosas reacciones, especialmente entre las clínicas que ven peligrar sus negocios.

Una de las consecuencias de la desaparición del anonimato es que, al tener información sobre el donante, las monomarentales pueden localizar a los/las medio-hermanos/as nacidos/as del mismo donante. La organización *Single Mothers by Choice*, a través de su página web, ha abierto un registro para que, con ayuda del código del donante, las madres de niños/as nacidos/as de un mismo hombre puedan contactar y organizar encuentros para que los/as niños/as conozcan a sus

hermanastros/as (Riley-Jones, 2000). Este tipo de reuniones se dan también entre las bimarentales que se consideran parientes por el hecho de compartir el mismo donante (Sullivan, 2004). El objetivo final de estas mujeres parece ser la conformación una «gran familia», compuesta exclusivamente por madres con hijos.

En cuanto al segundo tipo, el *donante conocido no responsable*, contamos con la experiencia de Rosario (33), cuyos hijos fueron resultado de una relación sexual pactada, según la cual ella sería la única responsable legal y de la crianza, aunque se dejaba abierta la posibilidad de que el padre se relacionase con los niños si así lo deseaba, situación que no se había dado hasta el momento de la entrevista.

Respecto al tercer modelo, el *donante conocido co-responsable*, implicado en la crianza, contamos con el caso de Elsa, que optó por la autoinseminación con el esperma de un conocido. Esta opción, sin intermediación clínica está obviamente censurada por la comunidad médica:

Si bueno es histórica entre las lesbianas, pero como estás cuestionando todo el negocio y toda la ciencia. Es un pastón inseminarte (...) Te empiezan a meter miedos cosas y demás... que eso no se hace, que la manipulación del semen nosequecuanto, que si no sabes... (Elsa, 40, BIM).

Los movimientos a favor de la autoinseminación surgen en los 70 en Londres y defiende la inseminación alternativa controlada por las propias mujeres. Estos grupos centran sus críticas en el hecho de que los bancos de esperma generen una mercancía que, a través de intermediarios empresariales, cumple el objetivo de vender su producto con el correspondiente recargo (Klein, 1984). Hoy en día, a través de internet, es fácil encontrar información sobre cómo llevar a cabo una autoinseminación.

Elsa defiende su opción basándose, entre otras razones, en estudios realizados sobre hijos/as de lesbianas, según los cuales la principal demanda de estos niños y niñas cuando crecían era conocer a su padre biológico:



Creo que si no hay un padre biológico eligen un padre, es decir, realmente sí eligen un padre, una figura llámala X ¿sabes?, lo van a elegir, o sino va a ser tu amigo tal... y yo dije: «Pues yo elijo de antemano el amigo» y elegí al amigo directamente (Elsa, 40, BIM).

El malestar que genera el secreto del origen en las inseminaciones ha sido analizado por la feminista Robin Rowland (1992), quien en su estudio sobre parejas que habían recurrido a la donación de esperma, observó cómo la mitad de los/las entrevistados/as estaban en contra de explicar la verdad a los/las hijos/as; algunos/as pensaban que tendrían que decirles algo y pocos/as planeaban hablar abiertamente del tema. Sin embargo, más de la mitad se habían visto en la obligación de confiarle el secreto a alguien. Las causas de este ocultamiento se deben, señala la autora, al temor de los padres al desequilibrio que pueda producirse entre la maternidad biológica y la paternidad no biológica y el miedo a que el/la hijo/a rechace al padre o se desilusione por la forma de su concepción. Entre estas razones también se cita el temor al rechazo social y de la propia familia, y a la reacción de los/las hijos/as al no poderles ofrecer datos sobre el donante.

Una reciente investigación, realizada por la Universidad de Cambridge, sobre la opinión de los hijos e hijas nacidos a través de una inseminación con donación anónima, muestra que los hijos/as de monomarentales y bimarentales tenían muchas más probabilidades de que les hablaran de la donación de esperma antes de los tres años que los hijos de biparentales (Jadva et al., 2010).

Nos encontramos de nuevo aquí con la ocultación de todo aquello que pueda «normalizarse», todo lo que se puede ocultar se oculta, ya que lo ideal es ser, o al menos aparentar ser, una madre clásica.

Rita, biparental cuyas hijas nacieron a través de un proceso de inseminación con ovodonación anónima no se planteaba explicar a sus hijas el modo a través del cual fueron engendradas:

Desde este momento que no nos da problemas, la verdad es que no nos lo hemos planteado (...) creo que ellas no tienen por qué tener más problema y no creo que me merezca la pena, porque no es significativo (Rita, 42, BIP/FIV).

En cuanto a la donación de óvulos, parece generar más conflicto que en los casos de donación de esperma, ya que su infertilidad es la que está en juego. Para Rita recurrir a la ovodonación supuso un conflicto ético:

Yo de primeras tuve muchísimo rechazo ético, moral, de todo tipo, ehm...ético y moral y moral sobre el tema de que a una mujer le paguen por hacer esto y luego muchas comeduras de tarro (...) a mí no me iban a engañar con «son estudiantes universitarias, guapísimas, rubias y con ojos azules» está claro que ahora es una vía de ingreso para gente muy desfavorecida, y me parece una salvajada y una explotación de mala manera del cuerpo y de la salud de otras mujeres (Rita, 42, BIP/FIV).

Como vimos las clínicas insisten en definir la donación de óvulos como un acto solidario entre mujeres<sup>39</sup>, y son las propias consumidoras las primeras en asumir y reproducir este discurso de la bondad y la generosidad en la donación tanto de óvulos como de esperma:

Yo digo una cosa: Cuando alguien dona altruistamente – o te dan 60 euros, me da lo mismo – no dona porque quiera ser padre, sino para ayudar a otra persona (Sara, 38, BIM).

Cuando el «donante» de esperma es anónimo, este no sólo es valorado por su altruismo, algunas incluso comparan su acto con el de una donación de órganos:

Para mí el donante es alguien a quien agradezco enormemente su generosidad, pero es un donante como un donante de riñón o un donante de pulmón, se lo agradezco...bueno el donante de pulmón o riñón está salvando una vida y este está ayudando a dar vida (Erika, 34, MOM/RA).

---

<sup>39</sup> Anexo1: Campañas de donación de óvulos

Esta identificación entre el «donante» de esperma y la donación de órganos es el resultado de la lógica de la identificación que el discurso médico establece entre infecundidad y enfermedad. Si una mujer es infecunda o infértil es una enferma, el «donante» cura su padecimiento, convirtiéndose así en su salvador.

El despliegue de bondad no es exclusivo del donante anónimo, Rosario sólo encuentra en la «generosidad absoluta» la motivación de su donación pactada:

Yo lo vivo como de generosidad absoluta. O sea, yo tengo lo más bonito de mi vida gracias a él (...) Sí. Realmente, se lo he preguntado mucho, no entiendo..., o sea, sí entiendo sus motivaciones, su generosidad (Rosario, 33, MOM/RS).

Resumiendo, entre las madres inseminadas encontramos al menos dos situaciones que responden a dos discursos diferenciados. En el caso de las mujeres infértiles, el tabú de la esterilidad tiene como resultado el ocultamiento. Aquí el binomio naturaleza/tecnología se opone a definiendo a aquellas con dificultades para tener hijos como «antinaturales». En cambio, entre las bimarentales y monomarentales, la tecnología es el medio para «naturalizarse». Su «naturaleza» funciona, son mujeres – a pesar de no cumplir el mandato heterosexual o el de la pareja – porque pueden ser madres.

Localizamos al menos tres aspectos comunes en estas narraciones. En primer lugar el pago al incumplimiento del mandato, el coste físico y económico, en definitiva, el «peaje» por encontrarse fuera de la norma. Un segundo aspecto es el conflicto que supone la existencia de un/una «donante» y cómo esta cuestión afecta a la relación con el/la hijo/a en cuanto que cuestiona el carácter «natural» de la relación. Al igual que la infertilidad, la inseminación se intenta ocultar y si no, se idealiza vinculándola al discurso del altruismo y la generosidad. En tercer lugar, las narraciones coinciden al identificar el consumo en el mercado de la fertilidad como un logro individualizado, determinado por una ideología que considera la participación en el mercado como una expresión de libertad. Además la reproducción es percibida aquí, por la fuerza del discurso biológico, como una identidad en sí misma.

Ahora bien, ¿qué ocurre entonces cuando la maternidad queda fuera del discurso biológico y en consecuencia de la «naturaleza»?

## **2. Madres adoptantes**

Muestra un estudio del CIS sobre TR, cómo la mayoría de los/las entrevistados/as, al preguntarles sobre su elección en una hipotética situación de infertilidad, optaban por la adopción antes que por las TR (Atienza y Luján, 1997). Advertimos aquí como se impone el discurso católico-salvacionista frente al discurso genético, aunque, como comprobamos a través las entrevistas, la mayor parte de las adoptantes infértiles habían intentado previamente tener un hijo biológico a través de tratamientos de fertilización.

A pesar de esta supuesta aceptación social, la adopción no está exenta de conflictos. Un ejemplo de la tensión que provoca, es el hecho de que estas informantes eviten utilizar el término «adoptar» al hablar de sus experiencias, sustituyéndolo por otras expresiones como «recoger» o «ir a buscar», que sugieren que el/la niño/a les pertenecía ya antes de la adopción:

Mira, eso es China. Tú naciste allí. Papá y mamá te fueron a buscar en un avión (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

Y cuando llegamos a casa me dice: «Mamá, tú me has ido a buscar a Etiopía en avión» Y digo: «Sí» Y dice: «Claro, porque un día fuiste en avión y me perdiste. Y luego has tenido que ir a buscarme» (Matilde, 47, MOM/ADP).

Estas resistencias podrían estar vinculada el hecho de que nuestro país la adopción tradicionalmente se ha ocultado, al/a la propio/a interesado/a, ya que evidenciaba la vergüenza de la infertilidad.

A pesar de que la lógica de consumo haya reformulado la adopción en términos deseables, incorporando elementos del discurso solidario, la cuestión del pago por un/a niño/a, es una de las cuestiones que más incomoda a las adoptantes. Ante la cuestión económica estas informantes se posicionan entre la resistencia y la resignación. Así, Ángela se niega a definir la adopción como un mercado:

A mí me molesta que lo primero que la gente me pregunta es... «Yo es que no tengo dinero para hacerlo», yo digo «tú tienes un coche ¿no?» pues si tienes dinero para un coche tienes dinero para todo lo demás o «¿Cuánto te ha costado?», yo no... No me ha costado nada. O sea la gente asume que yo he comprado un... yo no he comprado un niño, a mí no me ha costado nada (Ángela, 46, BIP/ADP).

Vemos cómo a pesar del rechazo a la idea de la adopción como transacción mercantil, compara la adopción con la compra de un objeto. Otras adoptantes, en cambio, aceptan con resignación el pago:

Es que no te deberían cobrar ni un duro y te cobran dinero..., entonces, hay una parte que hay un mercado (Vanesa, 45, MOM/ADP).

El dinero siempre está presente en la adopción, o se lo das a una institución o se lo das a una persona, el dinero está ahí... (Norma, 54, MOM/ADP).

El hecho de que se trate de un proceso de compra-venta define a las adoptantes como consumidoras, cuyo comportamiento responde al de una cultura de la competencia y la rivalidad. Por esta razón las madres de niños más baratos – normalmente varones africanos mayores de 2 años – definen como *negocio* las adopciones más caras:

Yo me he enterado que las chinas valen como el doble de lo que me costó a mí, o el triple no sé... (Carla, 46, MOM/ADP).

Cuando me enteré de eso, ya dije: «Mira, es que no, China no quiero nada». Porque China es el único país que pide el Estado alrededor de 500.000 pesetas por niño que sale (Matilde, 47, MOM/ADP).

El pago de 3.000 euros al que se refiere Matilde es una «donación» obligatoria que debe realizar al orfanato todo adoptante en China. Según pudimos constatar a través de las informantes, el desembolso debe realizarse en dólares emitidos con posterioridad al año 1996, sin tachar, pintar, ni doblar, y existe todo un protocolo en el Banco de España para facilitar esos billetes. Una vez realizado el pago no se emite factura alguna ni recibo, por lo que es un dinero que no se declara ni en España ni en

China. Además las agencias recomiendan llevar «regalos» a los directores de los orfanatos y a los notarios. Las adoptantes de niñas chinas entrevistadas tomaban distintas posiciones ante la cuestión de este pago obligatorio. Desde una posición crítica hasta una defensa a ultranza:

Me parece una pasada que te digan «donativo voluntario: 3000 euros», si es voluntario (...) Eso fue un detalle que a mí no me gustó allí en la historia del registro y tal, que tú estás con las niñas, un momento especial, ¿no? Y están: «Dame los 3000 dólares», contándolos... (Marisol, 47, MX).

Tú tienes que pagar 3000 euros al orfanato, es un donativo, bueno, dale la palabra «donativo», pero eso es un pago. Es verdad que gracias a los donativos se han mejorado mucho los orfanatos porque la gente de las agencias va a China constantemente y se ha ayudado un montón (Vanesa, 45, MOM/ADP).

Yo sólo tuve que dar un donativo, donativo entre comillas porque es obligatorio, pero bueno es un donativo que sirve para que los niños estén en mejores condiciones (...) ese donativo yo lo di con mucha alegría (Ángela, 46, BIP/ADP).

El hecho de que asuman que es un pago y no un donativo supone aceptar que hay transacción en el proceso. En este sentido, siguiendo la propuesta de Berástegui (2005), podemos hablar una *generación consumista*, que exige una calidad del producto al tiempo que demanda procesos rápidos y baratos:

Yo creo que se debería agilizar aquí lo máximo que se pudiera, porque China ya es muy lenta. (Marisol, 47, MX)

Y luego, ayudas pues también, dar más ayudas, que hay mucha gente que se queda sin poder adoptar por el tema económico (...) Si se dieran más ayudas y fuera todo más rápido, más práctico, pues esto iría mejor (Sofía, 38, MX).

Además, entre las adoptantes el tiempo de espera hasta que la adopción finaliza se integra en un discurso del dolor. Al igual que ocurría con la mayoría de las inseminadas, el sufrimiento es un elemento constitutivo de su valía:

Es muy desgastador, para mí esos 8 meses fueron muy desgastadores. Recuerdo que hubo un momento en el que dije «vives como el duelo de la pérdida», ahora entiendo lo que debe ser el horror de perder un hijo (Vanesa, 45, MOM/ADP).

Las largas esperas y los precios altos están en relación con el tipo de hijo-producto que se desea/necesita, siendo la edad y la salud los factores que determinan el valor del niño o de la niña en el mercado:

Todo el mundo quiere bebés, yo también quería más bebé, pero bueno (Carla, 46, MOM/ADP).

Yo me decidí porque en China eran niñas pequeñas... y bueno lo digo con toda sinceridad si me hubieran dicho que eran niños mayores no me habría atrevido (Ángela, 46, BIP/ADP).

El bebé sano es el objeto más caro, de manera que a medida que el producto se aleja de este ideal su precio se devalúa. Aunque también hay que tener en cuenta otros factores como el sexo o la raza. Así, las niñas en general están más cotizadas que los varones, y las pieles más claras tienen también un mayor valor, aunque sobre estas cuestiones profundizaremos en el próximo capítulo.

Otra característica de esta generación consumista de la adopción es la búsqueda de «nuevos yacimientos», aspecto que evidencia aún más su carácter mercantil:

Han bajado mucho el número de peticiones en China. (...) por eso, es que han restringido mucho, mucho. Ahora la gente está muy esperanzada con Vietnam (Marisol, 47, MX).

Advertimos en estas declaraciones elementos característicos del consumidor elitista, es decir, aquel que desde una posición privilegiada, tiene acceso a la información sobre las mejores ofertas y los movimientos del mercado.

Otro comportamiento característico del consumidor es su capacidad para competir, y en este sentido las adoptantes asumen su rol sin prejuicios, denunciando la «competencia desleal» de otros participantes:

Debería ser más homogéneo, en algunas comunidades te permiten llevar dos expedientes a la vez, yo podría pedir en China o Vietnam...y están colapsados los dos países porque hay muchas Comunidades Autónomas que piden en los dos países... (Cristina, 38, BIP/ADP).

Por último, no hay que olvidar el importante papel que han jugado los medios de comunicación en la reformulación de este mercado reproductivo, reforzando el discurso salvacionista y presentando la adopción como algo deseable. De hecho, muchas de las entrevistadas ubicaban su derecho deseo/necesidad/obligación de adoptar, con el impacto que les había producido algún programa televisivo:

Yo he visto unos documentales sobre lo que hacen con las niñas en la India (...) me llegó hasta la médula espinal. Se creó una asociación en la India para acoger a niñas (...) Las niñas tienen que pagar una dote para casarse (...) cuando una madre tiene varias niñas, le administra un veneno para que se mueran porque (...). Y dije: «Yo quiero una niña de allí» (Sara, 39, BIM)

Desde pequeña que vi un documental en la «tele», siempre he querido adoptar. Era sobre los orfanatos en China (...) en ese momento dije: «Cuando yo sea mayor, me case o no me case, tenga hijos propios o no tenga, yo adoptaré una china» (Sofía, 38, MX).

Aquí las adoptantes se identifican como salvadoras de niñas condenadas a morir de hambre o envenenadas por sus madres. Este tipo de actuaciones se pueden enmarcar en lo que Bourdieu (1996/2007) denomina el *fast thinking* televisivo, esto es, un vínculo que se establece entre la urgencia y el pensamiento y que deriva en la dificultad del consumidor de poder reflexionar cuando se ve atenazado por la urgencia.

En resumen, la reciente revalorización del mercado de la adopción como el de un consumo deseable, vinculado a la salvación de niños pobres, evidencia aún más su



carácter mercantil, ya que es necesario envolverlo en un discurso solidario que compense, cuando no oculte, la realidad de que se están comprando niños/as.

Aunque en nuestro país, el consumo reproductivo, y especialmente el de la adopción, se caracteriza por su comportamiento grupal, la gratificación que proporciona «salvar a un niño», combina la satisfacción individual de la posesión del objeto deseado junto al el estatus que este proporciona. A pesar de los rasgos comunes que caracterizan a las adoptantes, como veremos a continuación, el discurso varía según sus características y ubicación en el mercado.

### **2.1. Infértiles: «la segunda opción»**

Uno de lo itinerarios más frecuentes entre las NM es el que desencadena la infertilidad. Como hemos visto, en estos casos el recorrido habitual es el de acudir a las TR, con escaso éxito, para pasar después a la adopción. Aquí las informantes deben elaborar el conflicto que supone cambiar de estrategia ante la frustración de no conseguir el hijo biológico. En algún momento su discurso sobre el valor de lo genético debe modificarse para dar sentido al nuevo deseo:

Yo al principio tenía la idea de que un hijo tiene que tener los mismos genes y eso, le daba mucha importancia a los genes, pero luego de repente ya me di cuenta de que no era tan importante, que le podía transmitir también mi forma de ser (Anabel, 43, BIP/ADP).

Por esta razón estas adoptantes se muestran poco críticas ante el carácter mercantil de la adopción, asumiendo y reforzando en sus declaraciones el discurso salvacionista de los apadrinamientos y las ONG's, especialmente entre las infértiles:

Yo esto de los apadrinamientos, pues si, tenemos ya nose cuantos niños, pues uno cada uno de ellos y luego dos mi marido y otros dos yo, 6 pues bueno (...) Mientras si ya lo materializas en alguien en concreto parece que.. (Blanca, 45, BIP/ADP).

Yo ahora sigo siendo socia de una organización americana que se llama *Half the Sky* que es muy buena y tengo un niño apadrinado allí, no sé me parece que... teniendo yo

una niña de allí pues si puedo ayudar a los que se quedan pues me parece que... que es lo menos que puedo hacer (Ángela, 46, BIP/ADP).

La solidaridad con la infancia, apoyar campañas y organizaciones no sólo cumple de compensar el conflicto que supone consumir en el mercado, sino que además las define como élite económica que participa en campañas caritativas.

Al mismo tiempo algunas adoptantes se muestran molestas con los comentarios que las catalogan como *solidarias*. Ser identificadas como misioneras o cooperantes bondadosas cuestiona su esencia maternal, sobre todo entre las adoptantes fértiles que no están «naturalmente» cuestionadas:

Te decían como que qué bueno eras, que no se qué. Y eso te da mucho coraje que te lo digan (...) parece que eres como de una ONG y te vas a traer... Eso te revienta un poco, porque no tienes el mismo concepto (Marisol, 47, MX).

Pero hay muchísima gente que... pues eso vas al banco y señoras de: « ¡Ay hija mía! Que buena labor social has hecho» (Laura, 40, BIP/ADP).

Como la cuestión de la infertilidad ya fue tratada en el apartado dedicado al tabú, sobre la experiencia en la adopción poco queda por decir. En las narraciones de estas mujeres no hay ningún tipo de cuestionamiento, queja o reflexión, el niño/la niña parece satisfacer totalmente sus expectativas y no expresan conflicto alguno. Se trata de una relación totalmente idealizada que, como veremos en los próximos capítulos, parece neutralizar la sanción que supone no ser una madre «natural».

## **2.2. Fértiles: el discurso solidario**

El modelo de maternidad mixta se ha convertido en un indicador de éxito social, ya que combina el estatus de la mujer «naturalmente» fértil con el logro que supone consumir en un mercado reservado a una elite. De ahí que muchas «madres famosas»: actrices, modelos y/o cantantes, adopten una vez que han tenido hijas/os biológicas/os. Así, por ejemplo la actriz Penélope Cruz (35) en una entrevistada realizada en 2009, describía este modelo mixto como el ideal al que ella aspiraba:

Me gustaría tener niños algún día, tener los míos y adoptar alguno también...es como una misión. Algo que desde pequeña he querido hacer: adoptar un niño (Cruz, 2009).

Observamos aquí al menos dos elementos fundamentales del discurso solidario de la maternidad mixta. En primer lugar, la actriz habla de la adopción «como una misión», es decir, marcada con una vocación de entrega cristiana, que se concreta en la ayuda a los niños necesitados como total aceptación de la voluntad de Dios. Y en segundo lugar, la frase «tener los míos y adoptar alguno» evidencia la diferencia que determina el componente biológico, los hijos propios, los «míos», quedan así distinguidos de los adoptados.

En cuanto a las causas que producen el deseo/necesidad de adoptar en estas mujeres fértiles, la solidaridad y la satisfacción personal aparecen en la mayoría de las narraciones. Caterina, madre de una hija biológica, decidió adoptar un niño como una manera de probarse a sí misma:

Me preocupaba mucho la obsesión de las mujeres estériles por tener hijos biológicos. Cuando yo siempre defendía que se podía tener igual otros niños. Entonces fue como una autoprueba que yo me hice en el sentido de decir: «Hombre, ¿y por qué lo vamos a tener biológico si también lo podemos adoptar?» (Caterina, 57, MX)

Cristina, adoptante sin hijos biológicos, considera la maternidad mixta un medio para lograr una familia «multicultural»:

Nuestro modelo de familia era biológicos y adoptados: ...además nos atrae bastante, el tema cultural y demás, a veces es un poco utópico en su momento, pero nos parecía un aprendizaje para los niños, siempre con esa idea que podíamos tener hijos biológicos y adoptados (Cristina, 38, BIP/ADP).

Por otro lado, el discurso solidario es más evidente en aquellas mujeres fértiles que renuncian a tener hijos biológicos y optan exclusivamente por la adopción o acogida, como en los casos de Cecilia o Laura:

La adopción es tan distinta, como se aproxima cada uno, conoces a gente muy distinta, está muy bien, el proceso es muy bonito, es cansado, largo en ocasiones superduro, pero luego cuando llegas allí cuando te lo encuentras, todo, todo, todo es muy bonito (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

A lo mejor cuando nacen de tu tripa te sientes como más en posesión de ellos y de esta manera, hay como un mayor respeto a su propio ser como persona, era una cosa que a mí me parecía positiva (Laura, 40, BIP/ADP).

Estos casos de renuncia al hijo biológico por el adoptado son poco frecuentes, habitualmente la adopción en la maternidad mixta aparece como un complemento y, son las propias entrevistadas las que se encargan de diferenciarse de las infértiles:

Luego yo me di cuenta de que esa gente que de verdad no podía tenerlos físicamente, para ellos era una obsesión que para mí no ha sido, porque yo tenía mi hijo y el otro era un regalo (Marisol, 47, MX).

Y yo me puedo dar con un canto en los dientes porque tengo dos niñas y estoy, vamos, de entretenida (...) Pero las parejas en las que el problema está en que no puedan tener, pues yo creo que psicológicamente tiene que ser desesperante (Sofía, 38, MX).

Este componente «opcional», la decisión de participación en uno u otro mercado toma especial protagonismo entre la en las monomarentales, especialmente entre aquellas que renuncian a la inseminación y acuden directamente a la adopción.

### **2.3. Monomarentales: la madre sin sexo**

En el caso de las monomarentales adoptantes la adopción no se sitúa como la «segunda opción» tras el fracaso de las TR. De hecho, la mayoría de adoptantes sin pareja, no habían pasado previamente por tratamientos de RA. A pesar de que los tratamientos de fertilización suponen para las solteras fértiles un proceso más corto y barato que las adopciones, las monomarentales adoptantes suelen mostrar cierto rechazo al embarazo y el parto:

Nunca he tenido yo el deseo de... Vamos, y de hecho lo sigo pensando ahora, que el tema de dar a luz y de eso no es algo que me... (...) cuando tú adoptas en realidad estás renunciando a tener un hijo biológico (Matilde, 47, MOM/ADP).

Es que nunca he tenido la necesidad de la tripa, del hijo biológico, entonces como que me llamaba mucho más... Eso como que nunca lo dudé (Vanesa, 45, MOM/ADP).

Al igual que ocurría con las monoparentales inseminadas, ninguna de las entrevistadas se muestra reacia a tener pareja, pero la posición que ocupan sus hijos/as en sus vidas no parece dejar espacio para nuevas relaciones. Así, Norma, duerme y se baña con su hija de 6 años a la que define como una adulta:

Es que ya es una adulta. Como decirte, el lenguaje podrá no ser de adulto, los comentarios intelectuales podrán no ser de adultas, pero es una relación de tú a tú (Norma, 54, MOM/ADP).

Nos encontramos aquí con lo que Peggy Orenstein (2000:57) describe como «la maternidad suplantadora» del matrimonio como la fuente de fantasías románticas. En su estudio sobre madres solteras con hijos, Orenstein observó cómo con frecuencia estas mujeres aseguraban que sus hijos/as les contestaban a preguntas existenciales con respuestas de adultos, al tiempo que les proporcionaban una especie de amor incondicional que no habían encontrado en las relaciones de pareja. Por esta razón es habitual escuchar en entrevistas y reportajes a «celebrities», especialmente monomarentales, referirse a sus hijos en términos románticos:

«Es el hombre más maravilloso sobre la faz de la tierra» (*refiriéndose a su bebé recién adoptado*) Sandra Bullock, actriz (47, MOM, ADP) (Bullock, 2010)

«Mi hijo es el hombre de mi vida», Juncal Rivero, modelo y actriz (45, MOM) (Rivero, 2011).

Podemos incluir también en esta categoría a Mario (49), monoparental adoptante. Si, como veíamos<sup>40</sup> las bimarentales, se suscriben con entusiasmo a discursos

---

<sup>40</sup> Capítulo 6, apartado 1.2: *Bimarentales: la «renaturalización»*, p.213-4.

«naturalizadores», las imágenes comunes de los homosexuales tienden a situar a los hombres gays y a la familia en ámbitos distintos (Lewin, 2006). En este sentido, no hay que desestimar el hecho de que la paternidad es actualmente definida como un hecho cultural, frente a la maternidad «natural», de ahí que no se utilice la expresión «instinto paternal».

A pesar de la escasa representación de la paternidad homosexual en nuestro estudio, en países como el Reino Unido el número de hombres gays «aptos» para la adopción se duplicó entre 2008-2009 (BAAF, 2009). Conviene señalar que en este país la mayoría de los niños adoptados son mayores de 4 años y las adopciones suelen iniciarse como procesos de acogida preadoptiva. En España esta fórmula acogida está vinculada a la reciente reapertura de las bolsas de adopción nacional. Todas las madres de acogida entrevistadas tenían una vocación de permanencia, aunque la acogida en principio no es sinónimo de adopción.

#### **2.4. La acogida: la madre sin propiedad**

A pesar de que en España las prácticas los criterios de acogimiento varían según cada Comunidad Autónoma, en general podemos diferenciar entre la *acogida simple o temporal y permanente o preadoptiva* (Rosser, 1998). En el acogimiento simple, el/la menor puede volver a vivir con su familia de origen, porque la finalidad de la acogida es la de garantizar la manutención hasta que se acuerde una medida de protección más estable. En cambio, en el *acogimiento preadoptivo* se espera que una sentencia acabe ratificando la adopción. En ambos modelos, la familia de acogida tiene la guardia y custodia, pero esta puede ser retirada si el/la menor es reclamada por la familia biológica, y esta es precisamente esta cuestión la genera conflictos. Todas las informantes con menores en régimen de acogida expresaban su temor a una posible reclamación familiar:

Y, claro, plantearte la posibilidad (...) yo creo que es un miedo un poco infundado, ¿no?, que luego te vayan a quitar al niño y tal (...) Pero bueno, aún así siempre dices: «Bueno, no sé, ¿y si reclaman? ¿Y si pasa algo?» (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

Y sobre su retorno pues piensas en el ideal del retorno, que esa familia se recupere eh... y pueda recuperar a su hijo ¿por qué no?, sería muy duro y luego piensas en que no quieres que ocurra (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

El temor a la pérdida de la propiedad es la principal causa de resistencia a la acogida. Además el tratamiento que los medios de comunicación refuerzan percepción como fue caso del tratamiento de la noticia del «niño del Royo»<sup>41</sup> (Europa Press, 2007) que ocupó durante semanas páginas de diarios y espacios de televisión. De hecho, España es uno de los países europeos con menor número de acogidas, siendo el primero en número de adopciones internacionales. Esta «mala prensa» del acogimiento se fundamenta en el temor a una posible pérdida de la propiedad:

La adopción nacional la verdad es que es un problema. Mi marido, tiene, tiene un caso en la familia, que primero que es una niña..., primero vino como acogida y... bueno sabes que durante el período de acogida los niños no pierden el vínculo con su familia biológica. Entonces esta niña...bueno a los padres biológicos no les interesaba absolutamente nada que no fuera dinero ¿no?, entonces era un chantaje emocional con la niña tremendo y nosotros no queríamos pasar por nada de eso (Blanca, 45, BIP/ADP).

Pero cuando nosotros fuimos a la charla informativa nos dijeron que no, que los niños que se adoptan en cada comunidad ya son de cada comunidad. Y a nosotros eso nos tiró un poco para atrás porque nos dio miedo (...) el pensar que el padre o la madre puedan vivir debajo o encima de ti, en la calle de al lado, y que un día se puede complicar la vida de alguna manera, pues quizás nos dio miedo. Y pensamos que como China está muy lejos (Sofía, 38, MX).

Mientras en las adopciones internacionales, gestionadas principalmente por entidades privadas, el elevado coste asegura la propiedad del/de la menor, la acogida ya sea permanente o temporal, es siempre tramitada por administraciones públicas, no

---

<sup>41</sup> El caso de Diego, el «niño del Royo» (Soria), se remonta al año 2001. A los 9 meses de nacer le fue retirada la custodia a la madre, por problemas mentales. El niño pasó por varias familias de acogida y centros, a pesar de las reclamaciones de la madre. Finalmente una de las familias de acogida solicitó su adopción. En 2003 se le adjudicó la custodia a la madre biológica pero la Junta de Castilla y León presentó un recurso de apelación que fue desestimado por la Audiencia Provincial de Salamanca. En 2007, después de que el juez de instrucción de Ciudad Rodrigo hallase indicios de «desamparo» y «absentismo escolar», el niño volvió a un centro de menores de Salamanca (Europa Press, 2007).

supone alguno (incluso algunas CCAA pagan por acoger a un menor) y el precio que se paga es el de no tener la propiedad del/de la niño/a, o por lo menos no de forma inmediata, oponiéndose así a los códigos del consumidor que exigen la posesión inmediata del objeto deseado.

A este grupo pertenece Dolores, madre mixta con una adolescente en régimen de acogida. Aquí no hay peligro de pérdida ya que la menor es huérfana y al ser mayor no tiene valor alguno en el mercado, razón por la cual ni las administraciones públicas ni la familia biológica muestra interés por ella. De hecho, las quejas de Dolores se dirigen a la pasividad de los servicios sociales:

Yo me peleaba mucho con los de los servicios sociales. Les decía: «Es que no estáis satisfaciendo mis necesidades. Soy yo la que os voy a quitar lo que cuesta un crío, la comida, la residencia, los problemas... soy yo la os estoy ayudando a vosotros, moveros ¿no?» (Dolores, 48, MX).

En definitiva en la acogida, especialmente en la acogida preadoptiva, la existencia-presencia de la familia biológica es percibida como una amenaza a la propiedad. Sobre esta percepción de la violencia externa como una amenaza a la pérdida de la propiedad se refiere Baudrillard (1970/2007) en su análisis sobre la sociedad de consumo. Según el sociólogo francés, la sociedad de consumo se sitúa en una contradicción, entre la pasividad que implica el sistema de valores basado en una moral hedonista y las normas de una moral puritana que continúan siendo las de la voluntad, la acción, la eficiencia y el sacrificio. Para poder resolver esta contradicción es necesario que la quietud de la esfera privada aparezca como valor obtenido con esfuerzo y amenazado por la violencia y el carácter inhumano del mundo exterior. Por tanto, esta violencia del exterior es necesaria para experimentar seguridad y articular la convivencia de dos morales originalmente opuestas. Sobre esta cuestión volveremos en el próximo capítulo.

Este temor a la pérdida no es exclusivo de las situaciones de acogida, se reproduce también en la fantasía de muchas adoptantes. La angustia y el miedo ante la posibilidad de que «la otra madre» aparezca o de que la/el adoptada/o quiera



localizarla, adquiere una especial relevancia en su propia definición y en la relación con sus hijos/as.

## **2.5. La madre biológica: la «verdadera» madre**

El estudio sobre las representaciones de la adopción de la antropóloga feminista Christine Ward (2006) analiza la película *I.A.: Inteligencia Artificial* (2001), en la que a través del cuento de Pinocho se narra la historia futurista de un niño *cyborg* que es abandonado. Todo el relato gira en torno a la búsqueda de los orígenes – que se ubican en la madre, no en el padre – para convertirse en un niño humano. Este ejemplo ilustra cómo en la cultura occidental se identifica la maternidad «real», la que nos «hace humanos», con la maternidad biológica.

En las entrevistas a las adoptantes observamos cómo la cuestión de la madre biológica genera más ansiedad cuando se producido una situación de abandono que en los de orfandad. Las adoptantes de niños/as huérfanos, normalmente de origen africano, muestran interés por conocer la historia de la familia biológica e incluso consideran necesario hablar de esta cuestión con sus hijos/as:

Un día estábamos desayunando y él solo me dijo: «Mira mi mamá tosía mucho, tosía mucho y se murió y entonces le taparon la cara» (...) que no le dejaban verla, que él lloró porque quería verla (...) Verbalizó que su madre se había muerto, que se acuerda, hablamos de ella... (Carla, 46, MOM/ADP).

Yo tengo en el informe, bueno, pues el nombre del padre, de la madre, de los hijos (...) Y bueno, que alega el padre que la madre ha muerto y que él no se puede hacer cargo de todos (Matilde, 47, MOM/ADP)

En estos casos al haber muerto la madre originaria, no se ve peligrar la propiedad del niño, en cambio, en las adopciones realizadas en China o la India, no hay información sobre las familias de origen porque la mayoría de los casos responden a un abandono.

En China, tras la implantación de la política «de un solo hijo» en 1979, se multa a las familias que tienen más de un hijo en las zonas urbanas, permitiendo dos hijos/as en las zonas rurales (si la primera nace niña). El resultado de esta política de natalidad ha sido el progresivo aumento del abandono de niñas. Al no existir una red pública de

centros de acogida de menores, ni una regulación para la renuncia o la entrega en adopción – ya que el abandono es un delito penado con la cárcel – estas niñas son normalmente abandonadas en lugares públicos (Agencia EFE, 2010b). Una situación parecida se vive en la India, donde el abandono de menores suele estar relacionado con embarazos de adolescentes fuera del matrimonio, o repudios tras matrimonios pactados (Agencia EFE, 2007b).

En estos casos la existencia de una madre biológica resulta difícil de elaborar tanto por las adoptantes como por los/las adoptados. Esta tensión se observa en el caso Blanca cuya hija adoptada en la India, reconstruye su historia como huérfana y no como abandonada:

La niña lo sabe de siempre, que...que no soy su madre biológica, que ella tiene una madre biológica que no sabemos qué ha pasado. La niña se ha montado su historia y por mucho que le digas que no sabemos si está muerta o no, ella dice que está muerta, que se murió. Ella ha decidido que...«Por eso me dejó porque es que se iba a morir y me dejó» (Blanca, 45, BIP/ADOP).

Observamos aquí cómo la orfandad resulta menos conflictiva que el hecho de no conocer las causas del abandono. «Matar a la madre» es una estrategia de elaboración del conflicto que encontramos no sólo en los/las niños/as sino también en algunas de las madres:

Otro día me dice « ¿Es verdad que yo tuve otra mamá?» y yo le dije: «Otra señora te tuvo, te crió todo lo que pudo, pero ya no pudo más, no pudo más, murió y te dieron en adopción», porque yo pienso que es verdad (...) Yo tengo la siguiente fantasía, veras... que ha sido una persona que se enfermó muy gravemente (...) Ella tenía que estar muy enferma, y si no murió estuvo muy cerca... (Norma, 54, MOM/ADP).

Aquí deseo de la inexistencia de otra madre se convierte en realidad al ser narrado. En este sentido Cristina y Claudia, hablan de la «ventaja» que supone la inexistencia de otro vínculo afectivo:

Egoístamente, a veces me alegraba que fuera orfanato, porque así no va a haber otro vínculo (Cristina, 38, BIP/ADP).

Igualmente, Claudia considera que no tener información sobre la familia de origen evita un conflicto a sus hijas:

No se conoce nunca a los padres de origen (...) Eso facilita mucho que las niñas no tengan el conflicto de que quieran buscar a sus padres y conocer a sus padres (Claudia, 43, BIP/ADP).

La tensión que supone la existencia de otra madre es así elaborada a través de su eliminación, de manera que ellas sean las únicas «legítimas».

A la hora de conocer las fantasías de las adoptantes sobre la «otra madre», podemos distinguir dos argumentos o maneras de articular el conflicto: por una parte aquellas que definen a la «otra madre» como un «madre buena» y que identifican la adopción como un «secuestro» y por otra, aquellas que la consideran «mala madre», en cuyo caso ellas quedan definidas como «salvadoras». «Secuestradoras» o «salvadoras» son, por lo tanto, las dos principales posiciones en las que estas mujeres se sitúan para estructurar la idea de haber «robado» o quitado el/la hijo/a a otra mujer.

Al tipo «secuestradora» corresponder la posición de Norma o Blanca:

Tú te pones a ver y es un secuestro lo que tú haces, un secuestro con final feliz o llámalo hache (Norma, 54, MOM/ADP).

Y mira que habíamos pasado experiencias duras pero claro, pero es que raptar a la niña de los brazos de la cuidadora, la niña pateando y llorando y gritando, cogerla y meterla y mecértela en un taxi (Blanca, 45, BIP/ADP).

Carla y Matilde, adoptantes de niños huérfanos, también perciben en la adopción la idea de robo, pero en este caso, insertado en una idea más abstracta al vincular la adopción internacional con la apropiación de niños de otras culturas:

Yo tenía esa mala conciencia de «me lo llevo de su sitio» (...) pero sí un poco de mala conciencia, incluso ves la mirada de los etíopes, a ver si les daba rabia que vinieran los blancos a llevarse a sus niños (Carla, 46, MOM/ADP).

Porque sí que se me generaba un poco el rollo de: «Mira, es que vamos de Occidente, que tenemos pelas, y vamos a los países subdesarrollados y nos traemos a los hijos». O sea, ya es el colmo de la diferencia Norte-Sur, ¿no? (...) cuando salimos, en el aeropuerto, yo tuve una sensación de vergüenza (Matilde, 47, MOM/ADP).

En cambio en las narraciones de las adoptantes «salvadoras», la madre biológica sale peor parada:

Tienen que pagar una multa que no pueden pagarla, o bien porque además quieren que el niño sea varón, entonces si la segunda es una niña pues la dejan porque tiene que ser el segundo un niño, porque si no, no pueden garantizar su vida cuando sean viejos... es un poco egoísta ¿no? (...) Entonces en ese sentido pues has tenido buena suerte (Ángela, 46, BIP/ADP).

A pesar de su discurso salvacionista, a Ángela, al igual que a la mayoría de las adoptantes, se molesta cuando la adopción se define en términos altruistas:

Yo no puedo decir que sea una persona que lo haga so... por altruismo, no vamos lo he hecho porque yo quería tener un hijo y lo he tenido de esta manera (Ángela, 46, BIP/ADP)

De esta manera se produce simultáneamente un discurso y un contradiscurso de la solidaridad en estas narraciones. Estas adoptantes quieren mostrarse como mujeres generosas, altruistas, sin ser categorizadas como caritativas, ya que identificarse como monjas o misioneras les quita legitimidad como madres.

La solidaridad como impulso en la adopción se caracteriza, entre otros rasgos, por la renuncia a la reflexión sobre posibles soluciones estructurales (Berástegui, 2006). Así, por ejemplo, ninguna de las adoptantes de niñas chinas expresó ninguna crítica ni malestar ante las políticas de natalidad feminicidas. Sin esas leyes existieran, no habría abandonos masivos, y en consecuencia, ellas no habrían podido adoptar.

En cualquier caso, el discurso salvacionista aparece prácticamente en todas las narraciones de las adoptantes. Caterina, madre mixta, sólo quería adoptar un niño si podía salvarle:

Lo que tenía claro es que quería que fuera un niño abandonado (...) Quería un niño que lo necesitara (Caterina, 57, MX).

En esta línea, Rita distingue el hijo biológico, que satisface su «necesidad» maternal, del hijo adoptado como acto solidario:

Pues seguramente, sería buscar niños de la edad de ellas, que son los no adoptables, los que nadie quiere. Yo me lo plantearía más ahí. Más desde un punto de vista de solidaridad social que por necesidad mía (Rita, 42, BIP/FIV).

En resumen, estos discursos satisfacen la necesidad de compensar de los conflictos y contradicciones que acompañan a la adopción como práctica de consumo...

Ser una «buena mujer», es decir, cuidadora, sensible, generosa y paciente, son algunos de los requisitos que la sociedad exige a las madres. Toda aquella que no pueda cumplir el mandato maternal deberá demostrar que es una mujer «suficientemente buena». Por esa razón todas las adoptantes deben obtener previamente un certificado de idoneidad que las avale.

## **2.6. La idoneidad: la madre «suficientemente buena»**

Todo proceso de adopción o acogida requiere la obtención previa del Certificado de Idoneidad (CI). Retomando el concepto de la madre «suficientemente buena» de Winnicott (1947/1998a)<sup>42</sup>, definiremos el CI cómo la acreditación que legitima la posibilidad de acceso al estatus maternal.

Aunque cada Comunidad Autónoma tenga un proceso propio, se pueden resumir en un modelo-tipo los pasos a seguir. El proceso se inicia con la presentación en la

---

<sup>42</sup> Capítulo 2, apartado 2.5. *La madre «suficientemente buena»*, pp.46-7.

institución correspondiente<sup>43</sup> de la documentación requerida, que consta al menos de: certificado de penales, certificado médico, nómina o declaración de la renta y empadronamiento. Una vez entregados los informes se inicia la tramitación que puede realizarse a través de la vía pública-gratuita o privada-«de pago». En Cataluña, por ejemplo, sólo existe la fórmula privada, cuyo coste nunca es inferior 1000 euros. En Madrid se puede elegir la tramitación a través la CAM de forma gratuita, lo cual supone una demora de entre 7 y 9 meses, o a través del TIPAI (Turno de Intervención Profesional para la Adopción Internacional) cuyo coste, unos 500 euros, van destinados a los colegios profesionales de trabajadores sociales y psicólogos que son los encargados de hacer el estudio psicosocial. En el año 2005 se estimaba que el TIPAI era responsable de más del 80% de los estudios en la CAM (BuscAdop, 2008). Todas las madres adoptantes y de acogida entrevistadas obtuvieron el CI a través de la vía privada.

La tramitación del CI se fundamenta en un estudio psicosocial de la/el solicitante que varia según los casos, pero que requiere al menos de dos entrevistas con un/a psicólogo/a y dos con un/a trabajador/a social, una de ellas con visita al domicilio.

Tomando como referencia los contenidos básicos del informe psicosocial de la *Direcció de la Família i Adopcions de la Generalitat Valenciana*<sup>44</sup>, observamos algunos aspectos de dudosa «medibilidad», como por ejemplo el nivel de autoestima, valores o la capacidad para resolver problemas, puntuaciones que no pueden quedar exentas de la ideología del medidor, ya que se trata de aspectos de valoración subjetiva en la que entran en juego numerosos factores y donde la es imposible una medición objetiva.

A pesar de la aparente complejidad de los requisitos para obtener los CI, partiendo de la experiencia de las informantes, parece que el aspecto más valorado por los evaluadores es el nivel de renta:

---

<sup>43</sup> Cada Comunidad Autónoma tiene su propia administración especializada: en Cataluña *L'Institut Català de l'Acolliment i de l'Adopció* (ICAA); en Madrid el *Instituto Madrileño del Menor y la Familia* en Madrid (IMMF); en Valencia la *Direcció de la Família i Adopcions de la Generalitat Valenciana*.

<sup>44</sup>Anexo 7: *Contenidos básicos del informe psicosocial para la obtención del Certificado de Idoneidad* (CI).

A mí me llamó incluso la atención esas reuniones que la gente preguntaba cosas como que..., te decían: «Ya, pero es que yo, sin estudios, a mí no me van a dar un niño, porque yo he trabajado en el campo» (Marisol, 47, MX).

Muestra de ello es que para la mayoría de las adoptantes de clase media-alta, el proceso de obtención de CI no supuso problema alguno:

Quieren gente normal, que tengan unos mínimos recursos, que pueda mantener a su hijo... me pareció facilísimo (Claudia, 43, BIP/ADP).

Para mí son incompletos, te preguntan cosas que yo qué sé, por ejemplo: «¿cuál es tu relación con tu suegra?», «Pues muy buena» y piensas que es una bruja. Se controla muy poco la capacidad que vas a tener tú a enfrentarte a un problema futuro (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

En cambio para las adoptantes con rentas más bajas la obtención de CI supuso una prueba difícil:

Me tocó un poco las narices (...) la trabajadora social estuvo en mi casa 3 horas y 45 minutos, mi piso tiene 75 metros cuadrados y me dijo que era pequeño para mi hija y para mí (Norma, 54, MOM/ADP).

Te preguntan los metros de la casa, todo, todo, todo. Eso sí que me parece un poco (...) que esa niña tenga un futuro cubierto, que económicamente todo, es lo que más les interesa (Sofía, 38, MX).

Las aspirantes perciben que las posibilidades de obtener el CI aumentan cuanto más se acerca al modelo clásico-heterosexual:

Yo además como soy viuda estaba como un pasito más delante de las solteras (...) supongo que por la presunción... ellos presumen que no eres lesbiana (Carla, 46, MOM/ADP).

En este sentido, algunas de la bimarentales entrevistadas criticaban el hecho de que sólo se consideren aptos a gays y lesbianas con rentas altas:

Que dan una cuota, dan unos niños a los gays y a las lesbianas, pero a ciertos gays y a ciertas lesbianas, como estamos viendo, ¿no? También a cierta gente que tiene cierto poder adquisitivo y tal, ¿no?, (Judith, 26, BIM).

Estas reivindicaciones se enmarcan también en el comportamiento del consumidor que demanda productos de calidad. Por esta razón Noemí, se queja de que los niños ofertados para gays y lesbianas son «defectuosos»:

En la Comunidad de Madrid los homosexuales podíamos adoptar niños con SIDA, tuertos o medio gilipollas, porque para los demás no estábamos capacitados (Noemí, 36, MOM/RA).

Entre las solicitantes del CI, es habitual ocultar información que pueda cuestionar su «suficiencia maternal»: enfermedades, infancias de maltrato, traumas... deben demostrar que son las mejores madres, en una carrera en la que hay que competir con otras aspirantes. Úrsula narra orgullosa como ella y su marido quedaron en los primeros puestos del *ranking*:

De hecho, supimos luego que dentro de lo que eran los baremos de ellos estábamos de los más altos (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

En definitiva, el CI, es la acreditación que permite consumir en este mercado reproductivo. Ser madre, o lo que es lo mismo ser mujer, queda así inscrito en un certificado oficial que las permite estás más cerca del ideal de referencia: *la maternidad clásica*.

### **3. Madres clásicas**

Al hablar de *madres clásicas* (CLA) nos referimos a las biparentales heterosexuales con pareja – en el momento en que tuvieron a sus hijos/as – que no han recurrido al mercado reproductivo. Distinguiremos entre clásicas biparentales (BIP/CLA) y clásicas monomarentales (MOM/CLA). Al referirnos a la monomarentalidad clásica estamos hablando de monomarentalidad sobrevenida, es decir, mujeres que tuvieron a sus hijos/as en un contexto de pareja, pero que en el momento de la entrevista estaban separadas, divorciadas o viudas.



Las clásicas, legitimadas como mujeres, no tienen que soportar el conflicto identitario que supone no tener pareja, ser infértil o lesbiana. Desde su posición privilegiada pueden reclamar e incluso rebelarse ante esfuerzo que supone la crianza:

Hay veces que dice mi marido: «Es que no tenías que haber tenido al pequeño» y le digo: «Es que no tenía que haber tenido a los dos» (...) Les digo: «Es que no os tenías que haber tenido a los dos y ¡tampoco me tenía que haber casado!» (Adelina, 44, BIP/CLA).

Algunas de estas madres legitimadas, se permiten incluso se cuestionar la obligatoriedad del mandato:

No yo no tengo necesidad. Ni con la mía biológica tenía necesidad de ser madre. Es una opción y estoy contenta pero también podía haber sido otra opción. No es algo con lo que yo me hubiera frustrado (Dolores, 48, MX).

La posibilidad de no tener pareja ni hijos estaba muy presente (...) estaría como el resto de mis amigas, tan contenta (Elvira, 44, BIP/CLA).

Entre las clásicas encontramos también narraciones que cuestionan el deseo/necesidad de ser madre. Así, por ejemplo, Flor, separada y con dos hijos, reconoce haber abortado voluntariamente, una de las expresiones de rechazo a la maternidad socialmente más sancionada:

Para que te hagas una idea, yo me volví a quedar embarazada aquí y aborté. Aborté. Es que lo sabía, que con él no... No. (Flor, 41, MOM/CLA).

En definitiva, a pesar de la numerosa literatura sobre la transgresión del modelo establecido que supone la presencia cada vez mayor de NM, la realidad nos muestra cómo el modelo ideal que persiguen es el de formar una familia «convencional»:

Yo quería ser madre, que eso era muy importante, y, por supuesto, buscaba una familia convencional (Erika, 34, MOM/RA).

Hombre, a mí me hubiera gustado tener un hijo biológico, que tontería ¿sabes? (Blanca, 45, BIP/ADP).

La maternidad clásica, la más apreciada y valorada y a la que finalmente aspiran la mayoría de las NM, es también el principal objeto de sus críticas. Al ser el modelo inalcanzable, la madre clásica es al mismo tiempo referente y desafío.

#### **4. Identificación y competencia**

Como hemos visto la maternidad clásica es socialmente la más valorada y, por consiguiente, el resto de las maternidades se definen y comparan en función de esta. Las difíciles relaciones con el modelo de referencia quedan reflejadas en unos discursos complejos en los que se entremezclan elementos de identificación y rivalidad. Además los distintos grupos compiten entre sí para diferenciarse del resto y ser identificados con el ideal clásico.

Como hemos visto<sup>45</sup>, las monomarentales inseminadas insisten en distinguirse de las sobrevenidas o «abandonadas», para reivindicar su estatus, tanto social, ya que no habían sido rechazadas por una pareja; como económico, al formar parte de la élite que consume en el mercado de las TR. De hecho este tipo de madres solteras son altamente valoradas por el resto de los grupos como modelo individualizado y transgresor:

Ser madre sin pareja tiene indudables ventajas. Eres la dueña de la situación (Gema 41, BIP/CLA).

Yo me planteaba ser madre soltera (...) de alguna manera esa necesidad de responder al modelo de una vida normal, pareja y demás, yo ya lo llevaba rompiendo tiempo, desde muy joven (Rita, 42, BIP/FIV).

De hecho, la definición de la maternidad en solitario como expresión de liberación y transgresión femenina aparece con frecuencia en los discursos promaternales de parte del feminismo español. Un reciente estudio del *Instituto de la Mujer* describe a estas madres como mujeres que «desde una posición de empoderamiento se conforman por tres componentes fundamentales: autogestión, autocompetencia y autolegitimación» (González et al., 2008:65), transmitiendo una imagen de luchadoras y rebeldes enfrentadas al modelo patriarcal.

---

<sup>45</sup> Capítulo 6, apartado 1.3. *Monomarentales: solteras con estatus*, pp.220-5.

También el modelo mixto es ampliamente aceptado, la fusión de fertilidad, la gratificación del discurso salvacionista y el estatus económico que otorga la adopción, responde a un modelo de éxito que refuerza del mandato:

Yo me metería en una acogida (...) Además porque creo que es el mejor entorno para un crío (Rita, 42, BIP/FIV).

Si decido tener un hermanito o hermanita sería adoptando, eso seguro (Elsa, 40, BIM).

Me plantearía una acogida. Porque creo que se necesita, porque creo que hay un montón de niños así (Noemí, 36, MOM/RA).

En cuanto a las relaciones de competencia, son principalmente las adoptantes infértiles y las bimarentales quienes centran sus críticas en las clásicas, en un discurso en el se mezcla rivalidad e identificación. Así, las adoptantes insisten en que su amor maternal es tanto o más valioso que el de las clásicas:

Y no me planteo más preocupaciones que las pueda tener cualquier madre biológica (Claudia, 43, BIP/ADP).

Es que supongo que tener un hijo biológico será igual, sí que es cierto que haber experimentado una vivencias en grupo, pues que un hijo biológico no lo tiene ¿no?, un sentimiento más colectivo (Cristina, 38, BIP/ADP).

Yo invito a la gente a que lo haga también (*adoptar*) porque merece la pena, incluso a la gente que tienen hijos biológicos (Anabel, 43, BIP/ADP).

En el caso de las bimarentales la rivalidad es aún más evidente no tanto por la experiencia maternal como por la relación de la pareja. La pareja heterosexual es, entre las madres lesbianas, habitualmente definida como más conflictiva:

A diferencia de las parejas más tradicionales, heteros y tal, que aquí no se da por supuesto nada (...) yo creo que en las relaciones hetero no hablan vamos ni el 5% (Elsa, 40, BIM).

Entiendo lo de los problemas que puedan tener las parejas heteros, muchísimo, porque como no tengas una solidez en la pareja y, lógicamente, un hombre piensa completamente diferente... (Beatriz, 36, BIM).

Podemos analizar estas percepciones de rivalidad en el marco de la *Teoría de los deseos miméticos* de René Girard (2007) según la cual el deseo es siempre imitación de otro deseo; no se desean las cosas por sí mismas, sino porque las desean los otros. Al hacer converger los deseos en un mismo objeto el modelo es al mismo tiempo rival y obstáculo. Cuando el imitador y el imitado se parecen, los deseos miméticos se exasperan y las rivalidades se agudizan. Entre las bimarentales, las diferencias con las clásicas son insignificantes, ambas son fértiles y emparejadas, por lo que la competencia aumenta. En cambio, las mujeres infértiles están más alejadas del modelo normativo, menos legitimados, el tabú de la fertilidad les impide rivalizar en igualdad de condiciones con las clásicas. En consecuencia, el modelo biparental supone menos conflictos al reproducir prácticamente en su totalidad los requisitos del mandato, y en especial, las claves que determinan la identidad femenina: fertilidad y pareja.

En resumen, a lo largo de este capítulo hemos propuesto una reflexión crítica de las distintas tipologías maternas que hemos recogido en el estudio: infértiles, bimarentales, monomarentales, mixtas y clásicas. Como hemos visto en cada caso, el grado de conflictividad está relacionado con la posición que ocupa respecto al ideal normativo. Así las madres clásicas y mixtas, al cumplir el mandato, se ven legitimadas incluso para tomar posiciones críticas frente a la norma, mientras que las más alejadas, infértiles y monomarentales, viven su maternidad con más conflictividad y, por lo tanto, con una mayor necesidad de sublimación. En el próximo capítulo trataremos de profundizar sobre la cuestión de la idealización como expresión del conflicto, para ello recurriremos el concepto de *mística femenina* acuñado por Friedan (1963/2009) y redefinido aquí como una *neomística* localizada ahora en la maternidad.



## CAPÍTULO 7. NM Y NEOMÍSTICA MATERNAL

Mis hijos me causan el sufrimiento más exquisito que haya experimentado alguna vez. Se trata del sufrimiento de la ambivalencia: la alternativa cruel entre el resentimiento amargo y los nervios de punta, y entre la gratificación plena de la felicidad y la ternura.

Adrianne Rich (1978)

Rich expresa así la tensión entre la gratificación y el rechazo que implica la responsabilidad de la crianza y la tremenda exigencia del único amor que se considera incondicional e irremplazable, el amor maternal. Ante tal responsabilidad emocional no es extraño que la maternidad se mistifique, la compensación a esta exigencia es la promesa de una satisfacción completa y constante, un estado de felicidad superior que con frecuencia se define como «autorrealización».

### 1. La maternidad como «autorrealización»

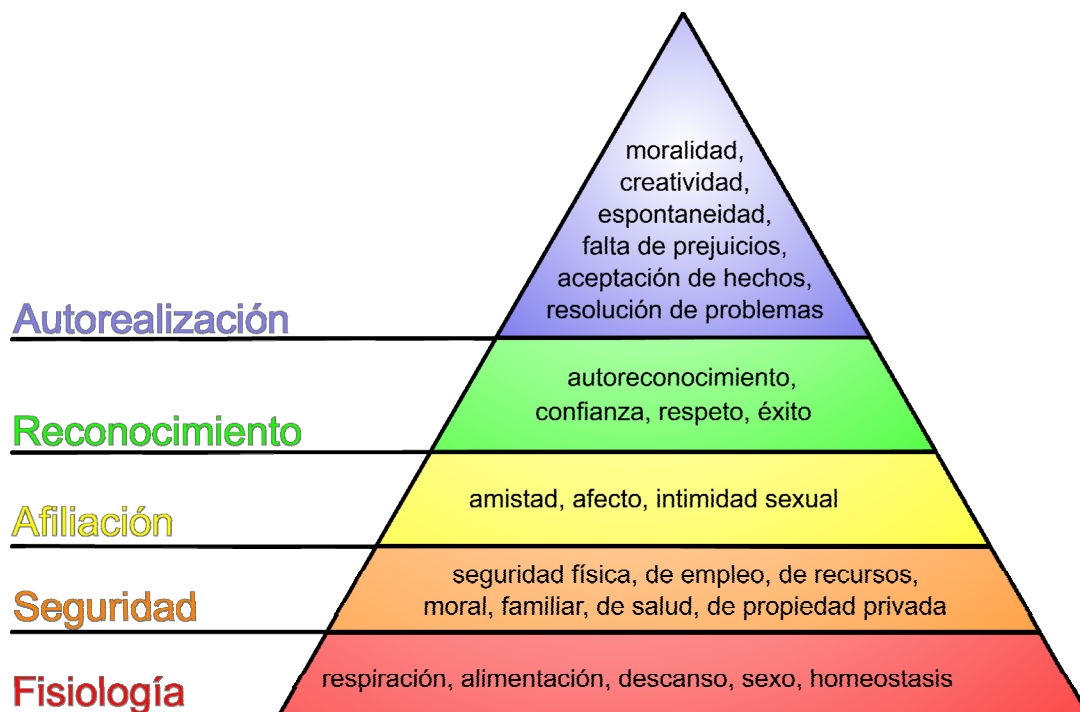
Siguiendo la investigación de Martínez y Rodríguez (2000), la principal motivación por la que las mujeres acuden a la adopción es para «realizarse como madre». Una respuesta similar encontramos en varios estudios sobre el valor simbólico asociado a tener hijos/as (Antonucci y Mikus, 1988; Hoffman y Hoffman, 1973; Michaels, 1988), según los cuales la mayoría de las madres insisten en señalar el «desarrollo personal» y «autorrealización» como principales motivaciones.

La *autorrealización* aparece desde sus orígenes vinculada las ideas de felicidad y libertad. Aristóteles en la *Metafísica* (s.IVa.C./1997) acuña el concepto filosófico de *eudaimonia*, que recoge diversas teorías éticas que tienen como característica común justificar de todo aquello que sirve para alcanzar la felicidad. El *eudemosnismo* defiende que el máximo bien es la felicidad, y el bien es una actividad del alma conforme a la virtud, de manera que quien actúa bien será virtuoso y eventualmente feliz. Mientras Aristóteles consideraba que la felicidad plena era inalcanzable, Tomás de Aquino (1272/2001) sostenía que sí era posible llegar a un estado felicidad completa pero en la otra vida, ya que en este mundo sólo es posible lograr una felicidad relativa.

A lo largo del siglo XX, la *autorrealización* tendrá un amplio tratamiento en el pensamiento filosófico anglosajón, especialmente vinculado a la idea de libertad.

En el campo de la psicología, la *autorrealización* será el elemento fundamental de la llamada *psicología humanista* de los años 60. Este movimiento liderado por Abraham Harold Maslow (1968/1998), se presentaba como la «tercera fuerza» más allá del psicoanálisis y el conductismo. Su idea principal se centra en la importancia de satisfacer necesidades, considerando que se van generando nuevas necesidades a medida que las más básicas son satisfechas. Así, Maslow, elabora una pirámide en la que se representan cinco niveles de necesidades: en las cuatro etapas inferiores se pueden ver agrupadas las necesidades del déficit o *necesidades - D* (fisiológicas, de seguridad, de afiliación y de reconocimiento) y el nivel superior está coronado por la autorrealización o necesidades del *ser*.

#### ***Pirámide de Maslow o jerarquía de las necesidades humanas***



Fuente: Maslow (1968/1998)

Para sentir el impulso de querer alcanzar un nivel superior deben de estar cubiertas las *necesidades-D*. La diferencia estriba en que mientras las necesidades de déficit pueden ser satisfechas, la autorrealización, es resultado de una necesidad impulsada como potencialidad individual. Observamos aquí cómo la teoría de Maslow reproduce la lógica de consumo en su promesa de un estado de satisfacción plena, de felicidad absoluta. Además, esta jerarquía refuerza la idea de que las necesidades deben ser satisfechas y son, por lo tanto, origen y no consecuencia de los procesos productivos.

En definitiva, la maternidad enmarcada en la lógica de la autorrealización queda definida como una necesidad/deseo/obligación impulsada por la potencialidad individual, y no derivada de un mandato previo.

La psicología humanista ha generado todo un grupo expertos en la crianza, encabezados en España por Laura Gutman, cuyos discursos ensalzan la maternidad y proponen el retorno a una maternidad «natural», cuestión que trataremos en profundidad en el apartado 3.1.

Por otro lado, desde el racionalismo ético, el filósofo Alan Gewirth (1998) diferencia dos modos o variantes de la autorrealización. La primera deriva del elemento primordial de la elección, o del deseo, que ocupa un lugar de privilegio en el desarrollo del carácter del individuo. En esta variante la idea de *aspiración* cumple una función determinante, como *plenitud de aspiraciones*, es decir, la satisfacción de los más profundos y supremos deseos es la culminación de la autorrealización. La segunda acepción se refiere a la actualización de las potencialidades. La autorrealización está aquí relacionada con la idea de autocontrol o autodomínio, o como lo denomina el politólogo inglés Isaiah Berlin (1958/2001) el *dominio de sí mismo (self-mastery)*, entendido como libertad positiva, frente a la libertad negativa identificada como la carencia de obstáculos o impedimentos. La autorrealización como satisfacción del deseo y autocontrol se enmarca así en un orden de libertad de elección que, junto a la idea de felicidad o satisfacción plena que subyace en el origen del propio término, fundamenta gran parte de la lógica de consumo.



Como ya se vio<sup>46</sup> España ha pasado, prácticamente en 30 años, de un modelo socioeconómico de supervivencia, donde la descendencia cumplían, entre otras, una función de manutención y soporte para de los mayores, a un modelo de consumo de masas, donde el/la hijo/a queda redefinido/a en el marco de la autorrealización. Un ejemplo de la rapidez de este proceso se desprende de las declaraciones de Adelina cuando compara el significado de los hijos en las generaciones anteriores:

Mis padres a lo mejor han tenido las ideas muy raras. Han tenido los hijos para que les cuiden. Yo no. Yo los he tenido pues para que... pues... como una vida normal de tener hijos (Adelina, 44, BIP/CLA).

Se advierte aquí la incuestionabilidad del mandato al identificar casarse y tener hijos como llevar una «vida normal», por lo tanto no formar una familia equivale a estar fuera de la «normalidad». De esta manera se anula cualquier posibilidad de reflexión crítica ante el cumplimiento de la norma. De hecho la mayoría de las entrevistadas mostraban dificultades a la hora de explicar los aspectos más enriquecedores o positivos de su experiencia maternal<sup>47</sup>:

Pues...que tienes un hijo....positivo, todo lo que te puede dar un hijo, es que no te puedo decir nada... (Cristina, 38, BIP/ADP).

Hombre, por un lado, el tener a los niños me ha parecido increíble. (...) No sé, me tiene loca, no sé cómo decirlo (Rosario, 33, MOM/RS).

Algunas entrevistadas, como Gema, aseguran que el deseo maternal es esencialmente un deseo «egoísta»:

Yo creo que se tiene el primer hijo por, por...egoísmo, por ti (...) se establece un vínculo muy especial con el hijo de una forma sola (Gema, 41, BIP/CLA).

La pareja en este caso aparece como un elemento que interfiere en la relación ideal entre madre e hijo. Aquí, la existencia como sujeto-individualizado entra en conflicto

---

<sup>46</sup> Capítulo 4, apartado 1.3. *La sociedad de consumo en España*, pp.128-30.

<sup>47</sup> Anexo 4: Guión de la entrevista. Pregunta 7: «¿Cuáles han sido los aspectos más positivos? ¿Cómo evalúas la situación actual? ¿Tienes pensado tener más hijos?».

con la idea relacional de la pareja, lo cual no significa que ambos conceptos se excluyan, de hecho se complementan ya que *fertilidad* y *pareja* aparecen en las narraciones como elementos estructuradores de la identidad femenina.

### **1.1. Fertilidad y pareja: claves identitarias**

La infertilidad está estigmatizada en nuestra cultura desde sus orígenes, ya en el Código de Hammurabi aparecía como causa justa para repudiar a una mujer (Ortega Balanza, 2007). La mayoría de las informantes con dificultades para tener hijos describen su lucha contra la infertilidad como un periodo marcado por la depresión y la angustia.

El cansancio psicológico es, según un estudio sueco sobre los efectos del estrés en la FIV, la causa de en torno a un 65% de los abandonos de los tratamientos, por delante de las razones médicas o económicas (Anderheim et al., 2005). A pesar de no contar con demasiados datos fiables, según una reciente encuesta sobre fertilidad realizada por la Organización de Consumidores y Usuarios (OCU, 2010), el 50% de las mujeres que se habían sometido a un tratamiento de fertilización lo definían como una «experiencia negativa».

Junto a la depresión, la angustia y la frustración, el aislamiento social es una de las principales consecuencias del incumplimiento de la norma maternal:

Pero sí es verdad que te sientes ajena en tu entorno, están todas en lo mismo entonces... (Rita, 42, BIP/FIV).

A pesar de ser la vergüenza que supone ser infértil, la psicoanalista estadounidense Mardy S. Ireland (1993), asegura que es precisamente la mujer que quiere tener hijos y no puede la que está socialmente más valorada, ya que busca desesperadamente cumplir la norma sin cuestionarla. Observamos esta valoración en la conmisericordia con la que las fértiles se refieren a aquellas que no corren su misma suerte:

Las parejas en las que el problema está en que no puedan tener, pues yo creo que psicológicamente tiene que ser desesperante (Sofía, 38, MX).

Esta pareja, que llevaban casados más que nadie, que llevaban mucho tiempo intentándolo... Y entonces, claro, el ver que los demás tienen hijos y tú (...) Lo estaban pasando bastante mal (Pilar, 33, BIP/CLA).

Si, como vemos, la fertilidad se identifica con la pertenencia a la especie humana, el mandato de la pareja no es menos determinante. Como señala Levinton (2000) la soledad en las mujeres no está narcisizada, por lo tanto el hecho de no tener pareja conduce a la más baja autoestima.

Desde una perspectiva psicoanalítica, la relación con la pareja tiene su origen en la relación maternal, de manera que se espera reencontrar en el/la otro/a el soporte de la contención emocional de la relación primaria con la madre. La madre es, por lo tanto, el primer amor, al que en algún momento debemos renunciar (Menéndez, 2010), y esta renuncia en las niñas suele llevarse a cabo a través del paso de la identificación a la rivalidad por el amor paterno, proceso que conocemos coloquialmente como «complejo de Edipo»<sup>48</sup>. Si esta relación no se elabora, es decir, si no hay separación o ruptura con el amor primario maternal en la etapa infantil, probablemente la madre suplirá el papel de la pareja, de ahí que con frecuencia entre las monomarentales la crianza se comparta con la madre:

Estaba en casa de mi madre. Entonces la toma de las diez de la mañana se las daba mi madre. Por la noche sí que estaba yo con ellos, pero por la mañana, para las diez de la mañana y las once y media el otro, se los llevaba mi madre y yo dormía (Erika, 34, MOM/RA).

Se vino mi madre conmigo, me habían dicho en la ECAI que no, que lo de las madres no estaba bien porque tú asumes el papel de hija y yo dije: «pero bueno, si tienes uno biológico ¿a quien llamas? A tu madre» (Vanesa, 45, MOM/ADP).

También entre las monomarentales, el deseo/necesidad/obligación de ser madre aparece frecuentemente vinculado con una ruptura de pareja, de esta manera que el idilio romántico se traslada a la relación con el/la hijo/a:

---

<sup>48</sup> Algunos autores hablan de «complejo de Electra», al referirse al edipo femenino, término desarrollado por Carl G. Jung (2000/1939) y definido como la atracción sexual inconsciente que siente la niña hacia su padre, rivalizando así con la madre.

Entonces cuando terminé con esa persona, yo ya vi que en el fondo, antes que una pareja lo que yo estaba queriendo y buscando era un niño (Esther, 42, MOM/FIV).

En otros casos el deseo/necesidad/deber maternal aparece relacionado con la muerte de los progenitores o con alguna otra experiencia dolorosa o traumática:

Mis padres habían fallecido los dos en muy poco tiempo de una manera traumática y rápida, yo sí tuve una sensación como de orfandad de pérdida de espaldas y en ese momento un deseo muy irracional y muy primario de tener algo mío, de un afecto... (Rita, 42, BIP/FIV).

A mí me pilló lo del 11-M, yo estaba ahí dentro... Y yo, cuando volví a mi casa, sentí una cosa horrible de: «Nadie me espera». Y ahí fue que yo empecé a disparar que yo... que yo sí quería tener un hijo (Matilde, 47, MOM/ADP).

Percibimos aquí algunas de las claves del deseo maternal: situaciones de pérdida, ruptura o frustraciones en las que el hijo emerge no sólo como elemento de consuelo, sino de autorrealización, de felicidad completa e instantánea en momentos en los que el dolor se identifica como insoportable.

Por otro lado, la decisión de ser madre no es simplemente el resultado de una experiencia o acontecimiento determinado, sino que está también relacionado con el mandato social de género y, en consecuencias, con las experiencias vividas en el proceso de socialización primaria, especialmente en el ámbito de la familia.

## **1.2. Mandato y familia: reproducción, rivalidad y reparación.**

En todas las sociedades europeas, la familia es una institución altamente valorada. Según la encuesta del Eurobarómetro sobre la jerarquía de valores de 1998 mientras para los hombres la familia ocupa el segundo lugar después del trabajo, para las mujeres la familia alcanza la máxima valoración (Tobío, 2005). La mayoría de las informantes muestran un especial interés por la familia y, especialmente, por la figura de la madre, en relación a la crianza y a sus propias expectativas maternas. Las mujeres de la familia, como principales criadoras, toman protagonismo en estas narraciones en las que las relaciones de reproducción de modelos de referencia, las

rivalidades entre hermanas y la reparación de infancias dolorosas, determinan el modo en el que cada una construye su propio discurso.

### *1.2.1. Reproducción del mandato: madres, hijas y abuelas*

Ante el prestigio del que goza la institución familiar, no es extraño que las entrevistadas deseen que sus hijos, y especialmente sus hijas, reproduzcan el modelo familiar que, no sólo garantiza la continuidad, sino que además, dota de estatus a las mujeres en las familias:

Los valores que te inculca la familia no te los inculca nadie. Entonces yo quiero que el día de mañana ellas se casen (Charo, 29, BIM).

Si, si, estoy pensando ya en los nietos, me encantaría ocuparme de los nietos. El otro día me decían unos amigos «estas loca», pero mira, me consuela, este tercero que parece que no, pues los nietos (Gema, 41, BIP/CLA).

Advertimos en las declaraciones de Gema cómo el límite entre el hijo y el nieto desaparece y, en consecuencia, entre la madre y la hija. Igualmente, Anabel no diferencia entre un hijo suyo y un hijo de su hija:

Ah, me gustaría que formara una familia cuanto antes, porque yo quiero ser abuela (...) Si, bueno, por tener un bebé por ocuparte de un bebé, pero vamos es una tontería, que me da igual que el bebé sea mío que sea de mi hija (Anabel, 43, BIP/ADP).

Este deseo de repetición se da también entre las adoptantes que desean que sus hijas reproduzcan su comportamiento de consumo:

A mi me encantaría tener nietos (...) me encantaría que adoptaran niños, me encantaría... (Blanca, 45, BIP/ADP).

De esta manera, «ser mamá como mamá» sitúa identitariamente a las mujeres en un orden que se ajusta al mandato de género. De manera que las hijas reconocen el estatus de sus madres imitándolas.

La mayoría de las entrevistadas elogian el papel de sus madres, y las hacen coparticipes en la crianza. El rol de abuela-cuidadora – *abuela-esclava* según algunos autores (Guijarro, 2001) – en las parejas heterosexuales lo suele cumplir la madre de la mujer, entre las bimarentales suele recaer en la madre de la que ha vivido el embarazo.

El *Informe sobre las Personas Mayores en España 2008* del MSPS (2008) muestra que más del 72% de los/las mayores de 65 años cuida o ha cuidado de sus nietos/as, y en muy pocos casos se negocian las condiciones de este servicio. Ana Freixas, Clara Coria y Susana Covas (2005) proponen que las *abuelas-canguro* cobren un sueldo, como contraprestación al desarrollo de una actividad profesional.

Las informantes que dejan a sus hijos al cuidado de sus madres no se plantean en ningún momento que se trate de una actividad económica y no de una obligación:

Entonces yo trabajo de 9 a 3. Y de 9 a 3 mi madre se queda con los niños. Entonces, ningún problema, los llevo a casa de mi madre a las 8,30 de la mañana (Erika, 34, MOM/RA).

Sé que le puedo decir: «Oye, te quedas con los niños» (...) Y mi madre se ha quedado cuando han estado malos. Algún sábado se los queda para que salgamos (Africa, 36, BIP/CLA).

Sólo encontramos un caso en el que la abuela recibe una remuneración, aunque a un precio «más económico» de lo que costaría el servicio en el mercado:

No sé si es aprovecharte, ¿no? No sé cómo decirlo, las abuelas-niñeras que hay ahora. Entonces fue como: «Bueno, te pagamos como si tuviéramos una niñera o lo que nos hubiéramos gastado en guardería. Un poco más barato, a precio de amigo» (Nerea, 32, BIM).

En el caso de las bimarentales la relación con frecuencia está condicionada al hecho de que la hija no repite el referente sexual de la madre. Según el estudio de Lewin

(1993), convertirse en madre permite a las lesbianas establecer una alianza más estrecha con su familia de origen:

Bueno ahora, por ejemplo la relación con mi madre es más equilibrada, en eso ha mejorado. Me trata, vamos nos tratamos de otra manera, es curioso, es como otro respeto (Elsa, 40, BIM).

La idea de que ser madre aquí se identifica con la aceptación de la responsabilidad social y la demostración de estar «establecida» frente a la idea de rebeldía y desobediencia que habitualmente se asocia a la sexualidad no normativa. Las reconciliaciones familiares, especialmente con la madre, aparecen como una prueba de madurez frente a la idea de que la sexualidad lésbica es inmadura y desobediente. La maternidad se presenta en muchas bimarentales como el cambio de una vida adolescente, alocada y caótica, por una adulta y responsable:

Dar un paso más en mi vida, en sentido de educar y de aprender yo en ese proceso y dejar de ser hija (...) Dejar de ser hija y ponerme en el lugar de madre (...) O sea lo vi como, para mí como un camino hacia la felicidad y un vínculo hacia la vida (Elsa, 40, BIM).

De esta manera, la reproducción se enmarca como una recuperación del amor maternal perdido al haber infringido la norma heterosexual, que se recupera al reconocer el valor del estatus maternal. De nuevo la re-naturalización, ahora como «re-familiarización» o «re-maternilización», supone una reconciliación con todo aquello con lo que se había transgredido,

### *1.2.2. La hermana: identificación y rivalidad*

Junto a la madre, conformando el triángulo edípico, aparece con frecuencia la figura de la hermana con la que se habitualmente se establece una relación compleja que combina identificación y rivalidad. Así, en las narraciones con frecuencia se identifica a la madre con la hermana o viceversa:

Entonces mi madre y yo somos...además de madre e hija somos hermanas (...) como si fuera mi hermana, mi mejor amiga (Anabel, 43, BIP/ADP).

Mi madre es mi madre porque me parió, pero como vocacional ha sido mi hermana la mayor (...) mi parto fue malísimo, pero llegó mi hermana la mayor, que es como mi segunda madre (Sara, 38, BIM).

Históricamente, la figura de *la hermana*, la *hermandad* o *fraternidad entre mujeres* está socialmente poco o nada reconocida. Como señala Geneviève Fraisse (2003), la categoría de *la hermana* no aparece hasta el siglo XIX, hasta entonces la *fraternidad* en su sentido real era el de una sociedad de hermanos en la que sólo las esposas, madres y vírgenes eran invitadas y donde las hermanas molestaban.

Algunas de las entrevistadas definen a su hermana como su «mejor amiga», incluso en ocasiones – especialmente entre las monomarentales adoptantes – ocupando el rol de la pareja:

Le dije a mi hermana que me acompañara en el viaje a China. Y, vamos, a ella le hizo mucha ilusión (...) Y la verdad, que en eso mi hermana fenomenal porque me ayudó en todos los sentidos (Matilde, 47, MOM/ADP).

Yo por ejemplo antes de adoptar como no tenía pareja, yo le pedí a mi hermana que fuera tutora y ella me dijo: «Por supuesto» (...) yo muchas veces le digo «Tía vamos a... ¿adoptamos uno a medias? Tú pones el dinero y yo el resto» (Carla, 46, MOM/ADP).

Con frecuencia las adoptantes animan a sus hermanas a que las imiten o bien, ellas imitan a hermanas que han adoptado previamente:

Mi hermana que ya había adoptado me dijo: «Mira si estas en la duda tú ve dando pasos» (Vanesa, 45, MOM/ADP)

Mi hermana adoptó el verano pasado una niña en Etiopía, con cuatro años, muy linda (...) Ya le había estado comiendo el coco, porque es verdad, porque a ella le gustan mucho los críos (Marisol, 47, MX).



Mi hermana se encontró que tenía 38 años y dijo: «Y ¿por qué no lo adopto?» (...). Yo dije: «Jo, pues lo mejor que puedes hacer. Tú ya tienes la experiencia de haber parido ¿no?»». Mi madre se puso contentísima también (Blanca, 45, BIP/ADP).

Encontramos aquí un tipo de comportamiento de consumo grupal que caracteriza a la sociedad española. La imitación de prácticas dentro del mismo grupo familiar refuerza la identificación, «querer parecerse a la otra» o «tener lo que la otra tiene». Este vínculo entre hermanas suele además inscribirse en una relación triangular con la madre, donde las hijas al no reproducir la maternidad biológica, reelaboran la relación de rivalidad sublimándola. De ahí la necesidad de mostrar una relación madre-hija-hermana idílica exenta de conflictos y competencias.

Y mi hermana, hace poco, ahora, ha empezado un proceso de adopción...en Filipinas (...) mi hermana es mi mejor amiga (...) nos llevamos también muy bien con mi madre y ahí hacemos las tres mucha piña (Cristina, 38, BIP/ADP).

Mientras las disputas entre hermanos por el amor paterno aparecen ya en el Génesis con el mito de Caín y Abel, la rivalidad por el amor materno entre hermanas parece, estar más negada, probablemente porque supone un cuestionamiento el carácter sumiso y dependiente que define a las mujeres en el orden patriarcal. En este sentido, los especialistas en familia insisten en reproducir esta idea de la hermana-amiga. Así, un reciente estudio de la psicóloga estadounidense Laura Padilla-Walker (2010) asegura que la relación entre hermanas ayuda a prevenir la depresión en la adolescencia.

Por otro lado, entre las no adoptantes, se observa una menor dificultad a la hora de expresar hostilidad hacia la hermana. La inestabilidad que provoca el cuestionamiento de alguna clave identitaria, ya sea la fertilidad o la pareja, genera en muchas adoptantes una idealización la relación triangular madre-hija-hermana. En cambio, en aquellos casos en los que la fertilidad y la pareja no están cuestionadas, la rivalidad entre hermanas se expresa de manera más evidente:

Sí es cierto que hay una que es mayor que yo, que bueno, que aunque le ha parecido guay, si noto que lo que tiene es un cierto ... no celos de mi hija, sino celos de que a

ella le hubiese gustado tomar decisiones así de valiente y que no es capaz (Elsa, 40, BIM).

Empiezan los enfrentamientos entre las hermanas por la concepción que cada una tiene de la maternidad (...) Y somos hijas de la misma madre, y empiezan los enfrentamientos y las críticas, y las críticas solapadas y las críticas a través de mi madre (Elisa, 43, BIP/CLA).

En estos casos la competencia entre hermanas es evidente y se puede expresar porque no hay ningún elemento identitario en juego, ambas son fértiles y tienen pareja, lo cual les permite estar suficientemente legitimadas como para exteriorizar sus sentimientos hostiles que son necesarios para establecer la diferenciación con la madre (Menéndez, 2010).

### *1.2.3. Reparación y «familia elegida»*

En algunas de las narraciones de las NM encontramos elementos en los que esta continuidad maternal representa más una reparación que una reproducción del modelo familiar. Entre aquellas mujeres que han tenido experiencias infantiles traumáticas de abandono o maltrato, la necesidad/deseo/deber de ser madre se vincula a la necesidad de reparar el daño recibido. Esta reparación en ocasiones aparece incorporada en un discurso salvacionista. Sara (38), con una infancia de maltrato, desea/necesita/debe salvar a una niña de la violencia a la que se ve sometida:

Las niñas tienen que pagar una dote para casarse y tal... Entonces, el bulo entre las tribus o los pueblos pequeños, cuando una madre tiene varias niñas, es el administrarles un veneno para que se mueran porque (...) es que no tienen escapatoria, no tienen escapatoria (Sara, 38, BIM).

Ángela compara su infancia, marcada con la separación de sus padres, con la de su hija marcada abandonada:

Porque yo he vivido por ejemplo el ser hija de padres separados en una época en la que no existía el divorcio y entonces para mí fue espantoso. Si y era « ¡ay que pena!» y yo me sentía...era espantoso (Ángela, 46, BIP/ADP).

La experiencia maternal aquí cumple una función reparadora. En la actual «cultura del amor» (Lipovetsky, 2007), donde lo afectivo es consagrado como valor superior y el amor «lo cura todo», la felicidad maternal se ve reforzada por la idea de que los hijos pueden reparar el sufrimiento o las carencias afectivas padecidas en la infancia, al tiempo que las define como salvadoras.

Cuando las relaciones familiares son escasas o nulas, las relaciones de amistad toman una especial relevancia:

Si, sobre todo, amigos, porque con mi madre ya te digo que bien, pero no como para que se venga a mi casa, no. Me siento mucho más cómoda con amigos (Noemí, 36, MOM/RA).

Es cierto que nuestras familias están y no están (...) les visitamos cuando queremos, es decir, que no tenemos a nuestras familias en nuestras vidas (...) mis amigas, que es otra forma, otra familia... (Elsa, 40, BIM).

Weston (1991), en su estudio sobre relaciones familiares de gays y lesbianas, analiza cómo habitualmente la familia biológica de origen tiene un papel menos importante que el de las «familias elegidas», es decir, las constituidas a partir de redes de amistad y que asumen muchas de las funciones que tradicionalmente se espera de los familiares. Señala Weston que la relación con la familia de origen juega un papel fundamental en el desarrollo de las identidades, pero si hay un rechazo por la condición sexual, la «comunidad» suple el rol de apoyo afectivo y emocional. Por esa razón, según muestra su estudio realizado en San Francisco en los 80, era habitual que gays y lesbianas se refirieran a su grupo de amigos/as como su *familia*. Advertimos aquí cómo al recurrir al lenguaje del parentesco la relación de amistad adquiere un mayor estatus.

También hay casos de «familias elegidas» entre las informantes heterosexuales:

Los amigos, de hecho, los «titos» y las «tatas» son los amigos. Yo les hablo a mis hijas de Tito Juanjo, que es mi hermano, y no lo conocen, ni saben quién es. Mientras que hay amigos que sí, que el Tito Carlos y el Tito Ángel son sus titos. La familia putativa (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

Esta insistencia en la familia «alternativa», es una demostración del discurso dominante de que todo individuo debe ser socializado en una familia, la idea de que la familia es una necesidad de todo el ser humano y no una institución social.

Curiosamente, la principal queja de las/los informantes que no tienen o tienen escasas relaciones familiares, es el hecho de no poder contar con un servicio gratuito y permanente de cuidado de los/las hijos/as:

No tenemos familia. Eso se lleva... es duro ahora... porque por ejemplo se acaba el colegio y yo no puedo tener a la niña con sus abuelos (Ángela, 46, BIP/ADP).

Si no tienes el apoyo familiar es muy difícil, yo no lo tengo (...) viven lejos y no pueden prestar mucho servicio desde allí (Mario, 49, MOP/ADP).

En consecuencia, si bien el hijo es definido como objeto de autorrealización en el orden de la individualización, la crianza y el cuidado quedan vinculados al orden relacional de la familia. A esto se añade la incorporación de las mujeres al ámbito profesional, situación que acentúa la tensión entre ambos órdenes, la autonomía que representa la actividad profesional frente al carácter relacional que implica el cumplimiento del mandato.

### **1.3 ¿Crianza o trabajo?**

Hoy se «permite» que las madres trabajen fuera casa, aunque, como señala Giampino (2002), deben pagar un *Impuesto de Culpabilidad Agregada* (ICA), es decir, la culpabilidad fundamentada en la idea de que el trabajo de la madre es contrario los intereses del niño, sin entrar a analizar la legitimidad del trabajo del padre, por lo que esta tensión se define exclusivamente como un «problema de la mujer».

#### *1.3.1. «Priorizar la familia»*

Para una amplia mayoría de las NM, la llegada de su hijo/a lleva implícito una entrega del deseo de autonomía y de participación en el espacio público, por lo que ante la tensión que supone la crianza frente al trabajo, la mística maternal se impone y la familia sale victoriosa:

Ahora se me cae el boli a las 2 de la tarde y me voy a casa y me apetece irme a mi casa, mi prioridad es esa (Rita, 42, BIP/FIV).

Lo primero es que las prioridades sí se establecen claramente, y yo eso lo tengo muy, muy claro, que por delante del trabajo está la familia (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

Me hicieron una oferta y me pagaban bastante más (...) yo dije que mi prioridad era mi vida familiar (Sara, 38, BIM).

Sobre esta cuestión los medios de comunicación reproducen este mensaje mostrando constantemente modelos de «madres-famosas» repitiendo constantemente el eslogan. «*Putting family first*» proclamaba la portada de la revista *People* en abril de 2002: «Disfrutan más como madres que interpretando a estrellas de cine». En la portada, actrices y cantantes como Jodie Foster, Celine Dion, Sissy Spacek o Demi Moore mostraban como habían reducido sus proyectos laborales en favor de la crianza. Dos años después, en Septiembre de 2004, la misma revista reiteraba el mensaje: «De repente, el mundo del espectáculo pasa a un segundo lugar: las mamás famosas hablan por primera vez sobre sus nuevas vidas»<sup>49</sup>.

Este discurso basado en el deseo del retorno al hogar frente a la amenaza que supone el trabajo para la crianza, se reproduce con frecuencia entre las monomarentales:

Yo si pudiera no trabajar, no trabajaba (...) me gusta estar en casa, hacer cosas en casa, leer, manualidades, internet, me gusta la vida en el hogar... (Norma, 54, MOM/ADP).

Yo ahora firmaba por no trabajar (...) de repente, a mí el trabajo no me importa. (Matilde, 47, MOM/ADP)

Pero este año no quiero trabajar mucho porque me quiero concentrar en el embarazo y sobre todo porque quiero estar con el niño (Esther, 42, MOM/FIV).

¿El cumplimiento del mandato maternal exige la renuncia a la actividad laboral? ¿Es el ICA (Impuesto de Culpabilidad Añadido) que deben pagar todas las madres?

---

<sup>49</sup> Anexo 8: Portadas de la revista *People*.

En muchos casos el deseo/deber/obligación maternal coincide con un período de bloqueo profesional:

Yo ya estaba desesperada en ese trabajo, yo no quería ir, no lo aguantaba, no lo soportaba, entonces para mí fui como si me tocara la lotería, el embarazo y el despido (Esther, 42, MOM/FIV).

Pues a mí trabajar, ahora ya a estas alturas de la vida, no me gusta (...) Una cosa así muy tradicional. Hacer la comida tranquilamente, comer, no entra el trabajo (Carolina, 50, BIM).

Se puede relacionar este desinterés la actividad profesional con las condiciones de precariedad e inestabilidad que caracterizan al mercado laboral femenino (Delgado, 2007):

No he conseguido tener la estabilidad laboral adecuada, pero bueno...sigo...no tengo plaza fija, trabajo como contratada, entonces voy de proyecto en proyecto, pero bueno (Anabel, 43, BIP/ADP).

E mi trabajo, dentro de mi puesto de trabajo, somos unos 20, de las cuales somos 18 mujeres que trabajamos desde casa, cuya carrera profesional está completamente acabada (...) Entonces tiras tú carrera profesional, trabajar en casa está muy bien porque la conciliación es perfecta, pero también has perdido el barco de tu trabajo, has tirado tu carrera por la borda (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

No hay que olvidar que las economías occidentales dependen de la mano de obra femenina, por lo que es necesario crear un modelo en el que las mujeres sean productivas para el capital al tiempo que no descuidan las funciones de crianza, y es en este escenario en el que emergen las «políticas de conciliación».

### *1.3.2. La «conciliación»: una tarea mujeres*

Muchas de las NM, al sentirse menos legitimadas como madres asumen su rol de género con más intensidad, ya que está en juego su identidad como mujeres. Por esta

razón, con frecuencia definen la crianza como su destino «natural» frente al desinterés de los hombres:

A mi marido le ha costado más adaptarse, a mí me ha costado menos (Rita, 42, BIP/FIV).

Los hombres se lo toman de otra manera, no tienen asumida esa obligación que nos autoimponemos de que tenemos que estar con los niños porque los niños nos necesitan ¿no?, que yo pienso que es así, pero ellos lo ven un poco más relajadamente (Claudia, 43, BIP/ADP).

Esta incuestionabilidad del deber de la crianza se defiende incluso cuando son ellas y no sus parejas, quienes desarrollan una actividad laboral fuera del hogar:

Yo trabajo fuera y él está en casa...pero lo de estar en casa los hombres no es lo mismo que lo de estar en casa las mujeres, ya me he dado cuenta... para él estar en casa, pues... lleva a la cría y la recoge...que tampoco es... (Cristina, 38, BIP/ADP).

En cambio entra las clásicas, esta división sexual del trabajo aparece con frecuencia más cuestionada e incluso se valora la actividad profesional frente a las bondades del hogar:

Se escaquea totalmente (...) teóricamente puede pensar...no hay ningún problema. Pero en la práctica nada (...) no hace del trabajo de casa nada, nada (Gema, 41, BIP/CLA).

Es más estresantes el estar todo el día metida en casa, porque es que dices joer, es que limpiar es que esto... es que es siempre lo mismo, entonces te abu...llegas un momento que...buf... que te cansas, es que dices« ¿para que estoy?» (...) Pero de esta manera haces lo justo, lo que puedes hacer y luego te vas a tu trabajo y te despejas, te despejas, te quitas un poco de los niños, un poco de la casa (Juana, 32, BIP/CLA).

Parece que las NM desde su posición más inestable deben pagar ICA (Impuesto de Culpabilidad Añadido) más alto que las clásicas. La identidad de género está en juego y el reforzamiento de su rol compensa la presión que supone no haber sido capaz de

cumplir el mandato de manera «natural». Esta culpabilidad, en cambio, no aparece entre los hombres. En su estudio sobre madres trabajadoras, Giampino (2002:28) formuló a futuros padres la siguiente pregunta: « ¿Cómo piensa usted organizar sus actividades profesionales después del nacimiento de su bebé?», todos, salvo uno, pidieron que le repitiera la pregunta para cerciorarse de haber escuchado bien, ya que nunca se la habían planteado. Algo parecido ocurrió al preguntarle al único informante varón sobre qué cambios había supuesto la adopción de su hijo en su actividad profesional:

Cambiar pañales es matemáticas, o sea es muy fácil, hacer biberones es muy fácil, todo eso es muy fácil (...) Tenía una mujer interna en casa, para poder salir. Y lo que tenía claro desde el principio es que mi vida tenía que continuar, (...) Tenía miles de amigas dispuestas, madres frustradas... amigos ninguno, todo amigas (Mario, 49, MOP/ADP).

Para Mario la crianza es «muy fácil», no le genera ningún conflicto delegar el cuidado de su hijo en otras personas, especialmente mujeres («madres frustradas»). Aquí la crianza queda descrita como una actividad sencilla que las mujeres están deseosas de cumplir.

Entre las bimarentales, en cambio, las tareas relacionadas con la crianza y la gestión del hogar aparecen repartidas más equitativamente, y apenas se contratan servicios externos de cuidado o limpieza (Lewin, 1993). No es extraño que dos mujeres entrenadas desde la infancia en la maternidad repartan las tareas según habilidad o preferencia:

Cada una sabe lo que tiene que hacer y sabemos las dos que las dos tenemos que hacer todo. Entonces pues se reparte muy bien (Nerea, 32, BIM).

Nos apoyamos mucho mutuamente y lo que no hace una lo hace la otra (...) yo nunca me he sentido desamparada (Charo, 29, BIM).

En resumen, las NM, en su mayoría mujeres con recursos económicos suficientes como para consumir en el mercado reproductivo, refuerzan sus funciones de crianza,



compitiendo así por ser las mejores madres en un mercado en el que el precio del hijo-objeto se adapta al tipo de consumidora.

## **2. El hijo a cualquier precio**

Según el sociólogo inglés Robert Bock (1995) el consumo forma parte del proceso de creación y preservación de las identidades, de manera que las personas crean un sentido de quiénes son a través de lo que consumen. El análisis sobre lo que se oferta, cómo se oferta y qué valor se le da al objeto ofertado (ya sea el/la niño/a, el embrión, el óvulo o el espermatozoide) nos permitirá profundizar sobre el funcionamiento de la lógica del consumo reproductivo y, en consecuencia, de su impacto sobre la identidad de las mujeres.

### **2.1. Reproducción «a la carta»**

La oferta de selección de gametos y embriones que ofrece el mercado de las TR se sitúa, como señala Tubert (1991), en el límite entre la terapia génica y la terapia eugenésica, ya que no sólo trata de transformar la reproducción en producción, sino que además exige la creación de bebés de «mejor calidad». Un ejemplo de este tipo de prácticas es el concurso que en marzo de 2010 llevó a cabo la clínica británica *The Bridge Centre*, en el que el premio era un tratamiento de fertilidad con óvulos de una donante elegida según las preferencias personales de la ganadora: etnia, características físicas y educación, entre otras (Agencia EFE, 2010a).

#### *2.1.1. El hijo «normal»*

En España, las clínicas ofertan los rasgos físicos tanto del óvulo como del espermatozoide o el embrión: raza, color de piel, de pelo, de ojos, altura y peso estimado. La mayoría de las entrevistadas escogieron rasgos semejantes a los suyos, pero la elección de Charo y Beatriz, se basó en las características físicas socialmente identificadas con la superioridad racial:

Los ojos sí, los ojos se los pusimos claros (...) ya que te dan a elegir (...) Y es verdad, es que la sociedad es así. Lógicamente, va a ganar más el día de mañana un niño que tenga unos ojos claros o una complexión delgada (Charo, 29, BIM).

A ver, yo lo que quiero es que mis crías sean guapas (Beatriz, 36, BIM).

Los rasgos elegidos por Charo y Beatriz son, según el Dr. Alberto Romeo del IVI Madrid, los más solicitados entre las consumidoras de TR:

A todas les gustaría que midiera 1'90 y fuera guapo y deportista y de ingeniero para arriba. Pero les hacemos ver que la genética no es tan determinante y que lo importante es el grupo sanguíneo y que nazca sano (Pérez-Lanzac, 2006).

Percibimos cierta contradicción en estas declaraciones. Si como afirma el Dr. Romeo la configuración genética no es tan importante ¿por qué su clínica la oferta? Este caso ilustra la producción del consumidor desde el aparato productivo de la que habla Baudrillard (1970/2007). A través de la oferta se elaboran los deseos/necesidades/obligaciones de consumidor, al prometer un hijo rubio, con ojos azules, delgado e inteligente, el más valorado en el mercado, se produce el deseo/necesidad/obligación de consumirlo.

Entre las entrevistadas encontramos también reacciones críticas a este tipo prácticas selectivas:

Y el médico nos dijo, «Bueno, ¿qué? ¿Moreno, alto, color de piel...?» Y nosotras nos quedamos a cuadros (...) me sentí un poco como si estuviera pidiendo un niño a la carta (Carolina, 50, BIM).

Se trata de lo que Frydman (1986) define como una «medicina del deseo» que, en vez de ofrecer la curación o prevención de enfermedades, busca la manera producir satisfacción. Una ciencia médica que, insertada en la lógica de consumo, produce necesidades/obligaciones. A medida que se amplía la oferta de deseos, estos se van incorporando en las consumidoras como necesidades/deberes. Así, el deseo de ser madre acaba derivando en la necesidad/deber de tener hijos rubios con ojos azules, inteligentes, deportistas...

Otro proceso que la medicina ha incorporado en su oferta de selección hijos de

calidad es el *Diagnóstico Genético Preimplantacional* (DGP)<sup>50</sup> y/o la prueba de amniocentesis<sup>51</sup>.

La amniocentesis es una prueba que recomienda si hay enfermedades congénitas y en mujeres mayores porque se considera que existe una mayor probabilidad tener hijos con síndrome Down, alteración cromosómica que prácticamente está desapareciendo de nuestra sociedad, ya que el 96% de los casos diagnosticados terminan en aborto (Mosquera et al., 2009). El debate ético sobre el aborto en caso de síndrome de Down, es una de las cuestiones que más culpabilidad provoca entre las embarazadas:

Y yo pensé: «¿Qué haría si fuera uno síndrome de Down y el otro no?» y entonces...nada, seguir para adelante. (...) Si me hubiera quedado embarazada de uno, a lo mejor, me la hubiera hecho, no sé, no sé... (Erika, 34, MOM/RA).

Me da más miedo que tenga síndrome de Down. (...) Pues yo pensaba que no abortaría, pero ahora pienso que sí (Esther, 42, MOM/FIV).

El significado de las categorías de: «anormal», «deficiente» o «desviado» no están exentas de debate. Desde la medicina se habla de aplicar el «sentido común», aunque la línea divisoria entre lo «normal» lo «defectuoso», como veremos, no está tan clara.

### 2.2.2. *El hijo «invisible»*

La elección como expresión de libertad en la cultura de consumo se presenta como un elemento indispensable para alcanzar la satisfacción plena. Esta lógica es aún más evidente en el mercado de la adopción, donde la oferta se amplía; no sólo se puede elegir la raza, el color de pelo, los ojos o la altura, aquí también entra en juego el sexo y la edad del objeto deseado.

---

<sup>50</sup> El Diagnóstico Genético Preimplantacional (DGP) es una técnica resultado de la combinación FIV y las técnicas de genética molecular, que diagnostica las «anomalías genéticas» en el embrión antes de introducirlo en el útero.

<sup>51</sup> La amniocentesis, es una prueba prenatal en la cual se extrae una pequeña muestra del líquido amniótico que rodea al feto para detectar la presencia de anemia en bebés con intolerancia de Rh y para determinar si los pulmones del feto han madurado lo suficiente para el parto. En la actualidad, la amniocentesis se utiliza con frecuencia durante el segundo trimestre de embarazo para diagnosticar o, con mucha mayor frecuencia, descartar la presencia de ciertos defectos congénitos.

En la página web de la organización *Rainbowkids*<sup>52</sup> podemos encontrar un menú de niños y niñas adoptables con fotos y detalles de sus «cualidades». Así, Sophie se ofrece como una niña:

...dulce y pequeña que será el amor de cualquier familia. Sus cuidadores la describen como alegre y cariñosa. Cuando llegó al centro tenía un ligero retraso en el habla pero está haciendo muchos progresos. Es muy comunicativa y le gusta estar con sus amigos. Le encanta ayudar a los adultos y es muy activa y curiosa. Es muy querida por el personal del orfanato y está esperando encontrar una familia para siempre (Rainbowkids, 2011)<sup>53</sup>

Entre sus prestaciones, Sophie se oferta como una niña blanca y rubia, es decir, «invisible», una de las cualidades más valoradas en la adopción, aunque el hecho de que no sea un bebé le hace perder muchos puntos de cotización.

En nuestro país la mayor parte de las adopciones «invisible» son las de niños y niñas rusos/as, siendo esta la segunda nacionalidad más demandada después de la de niñas chinas. En 2006 la cifra total de adopciones en Rusia fue de 1.290 y en 2008 la cifra se redujo a 955, debido a la crisis económica (Agencia EFE, 2007d). A pesar de estas cifras, sólo contamos con la participación de una adoptante de un niño de origen ruso: Blanca (45), quien pagó por la adopción más de 50.000 euros. En cambio, los hijos de Matilde (47), Carla (46) y Cecilia (37), nacidos en países africanos, costaron alrededor de 3.000 euros, mientras que el coste medio de una niña china, según datos de las informantes, ronda los 20.000 euros. Estas cifras muestran el carácter racista de un mercado en el que la adopción «invisible» es más cara y, en consecuencia, más deseada:

No sé, mi marido estaba bastante preocupado con el tema físico (...) de identificación con los niños, que no tuvieran rasgos muy distintivos... Y por eso elegimos en primer lugar Rusia, porque nos parecía quizá lo más parecido físicamente (Úrsula, 41, BIP/ADP).

---

<sup>52</sup> Anexo 1: *Rainbowkids: Photolisting* y formulario.

<sup>53</sup> Disponible en: [www.rainbowkids.com/usernewchilds.aspx](http://www.rainbowkids.com/usernewchilds.aspx)

Se impone aquí de nuevo la ideología de la superioridad racial, equiparando los rasgos de los niños rusos, rubios y con ojos claros, con los de los españoles, habitualmente más morenos y con ojos oscuros.

Caterina, madre mixta, adoptó un niño «invisible» aunque ensalza las virtudes de la mezcla cultural y racial de la adopción interracial:

Mi niño es quizá una mezcla de indígena y blanco. Pero no se nota mucho la parte indígena. (...) A veces lo dices, porque hablas de tus problemas, pero si no, no. (...) para mí, la multiculturalidad es buena, y el hecho que vengan hijos de fuera y que sean de razas distintas... (Caterina, 57, MX).

Las adoptantes de niños y niñas «visibles», desde una posición de consumidoras de productos menos cotizados en el mercado, se muestran más críticas con el racismo del mercado reproductivo:

Yo creo que de las adopciones, la de Etiopía es la más barata. Será por lo que sea, entre otras cosas porque a los negritos no los quiere todo el mundo, aunque la gente diga que no es racista (Matilde, 47, MOM/ADP).

De manera que el hijo-producto más valorado es aquel que más se acerca al ideal invisible-normativo, cuando más se aleja más conflictos genera y más se devalúa:

En cuanto a que fuera africano...la diferencia racial. No es que seamos racistas pero la diferencia es muy grande como para pasar de que esté en mi casa a sentirla como hija (...) Si, hacía alguien que fuera blanco (Laura, 40, BIP/ADP).

La mayoría de los/las adoptantes de niños/as de origen africano comparten una ideología que valora la transgresión, y suelen posicionarse en el inconformismo o la rebeldía frente la sociedad y especialmente ante su familia:

Mi familia no ve bien que sea un tío sólo adoptando (...) cuando se enteran que es negro, pues se ponen... (Mario, 49, MOP/ADP).

A mí lo que más me cuestionaban era lo del tema del niño, que iba a ser negro (Matilde, 47, MOM/ADP).

Bueno...mi familia...mis padres me dejaron por imposible hace mucho tiempo (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

A pesar de que la mayoría estas/os adoptantes aseguran que el hecho de que sus hijos sean de origen africano no les supone ningún conflicto, en cambio, los niños sí muestran con frecuencia rechazo a lo que les diferencia:

La gente se le ha acercado atraída por el exotismo, y eso a él le chocaba y me lo ha comentado desde muy pequeño: «Jo, Papa, es que estoy harto de que todo el mundo me toque el pelo» (Mario, 49, MOP/ADP).

Lo rechaza total, no quiere ser negro, lleva el pelo rapado...es africano de pelo rizado, lo lleva rapado porque no quiere tener el pelo rizado como los negros, lo rechaza (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

Al principio no le gustaba su color, me lo decía... al principio, principio, en cuanto supo hablar, «mamá, no me gusta mi color» (Carla, 46, MOM/ADP).

También nos encontramos con situaciones similares de rechazo entre las niñas chinas adoptadas:

Ella empezó a rechazar las clases de chino, y empezó a decirme que ella no quería china que quería ser como los demás niños de su clase. (...) Ella lo decía: «Yo quiero ser como las demás, yo quiero ser española» (Laura, 40, BIP/ADP).

Ella ahora se ha dado cuenta de que es distinta y eso en el colegio lo lleva mal (Ángela, 46, BIP/ADP).

Las primeras críticas al «genocidio cultural» de la adopción interracial, surge en los años 70 en Estados Unidos a través de la NABSW (*National Association of Black Social Workers*), cuyos estudios aseguran que los niños afroamericanos adoptados por

familias blancas presentan una mayor inadaptación psicológica y una pobre identidad racial incapacitándoles ante el racismo y la discriminación.

El debate de la adopción interracial es parte de una amplia polémica entre los defensores de la política social denominada «daltónica» y los «separatistas». Por una parte, las teorías «daltónicas» consideran que estos/as adoptados/as disfrutan de un desarrollo social y psicológico normal. Los «separatistas» en cambio cuestionan la no inclusión de la variable racial en la políticas de adopción, restando así la importancia que la etnia y la cultura juegan en el desarrollo identitario del niño o la niña. Además, denuncian que la colocación transracial permite a los servicios de bienestar infantil evitar la igualdad de trato. De manera que la eliminación de las preferencias en la colocación reduce el esfuerzo para reclutar padres adoptivos negros. Los «daltónicos», en cambio, argumentan que la colocación-racial genera demoras innecesarias y perjudiciales para los/las menores. (Eschelbach y Pollack, 2010).

En cualquier caso cuando se elige un país se está también eligiendo de un tipo particular de niño/a y, por lo tanto, seleccionando unos precios que revelan las preferencias de consumo, de ahí que en el mundo de la adopción los estereotipos raciales, los tópicos y los falsos mitos se reproduzcan fácilmente:

De todas maneras, su cultura mi marido la práctica bastante porque le gusta el Tai-Chi (Anabel, 43, BIP/ADP).

Las matemáticas, yo no sabía que los chinos eran así para las matemáticas... se fue a la Casa del libro y vio un libro de sumas, no se pudo parar quería hacer todo (Norma, 54, MOM/ADP).

A lo largo del estudio observamos que tanto las familias solicitantes de una adopción interracial como los profesionales encargados de su formación carecen de referencias directas sobre lo que significa adoptar a un/a hijo/a de otra raza o etnia en una sociedad predominantemente blanca, esto se traduce en una escasa preparación para la prevención conflictos:

Es que como es tan guapo. Es que parece una niña. Entonces él es que ya va con una sonrisa de aquí a aquí como diciendo: «Mirad qué guapo soy, mirad qué guapo soy». Y es que estoy segura de que va a tener las puertas abiertas. Es que ahí ya ni negro ni nada (Matilde, 47, MOM/ADP).

Se advierte con frecuencia un discurso un tanto contradictorio en las madres adoptantes de niños/as «visibles». Por una parte insisten en que sus hijos/as estén en orgullosos/as de su raza, origen y cultura, por otra se niegan a ver las diferencias:

Es que yo creo que ya ni le ven negro, la verdad (Matilde, 47, MOM/ADP).

De hecho yo he llegado a olvidarme de que es china, de hecho no me doy cuenta, no me doy cuenta. (...) me gustaría que tuviera contacto con su cultura, de hecho el año que viene empezará a aprender chino porque en el colegio lo dan (Ángela, 46, BIP/ADP).

Como señala San Román (2006), estas familias, si bien desarrollan una especial sensibilidad hacia los signos de racismo, asisten impotentes a las expresiones de su impacto en los/las niños/as y constatan con preocupación cómo son más dados/as que la media a presentar problemas de autoestima. Aquí el concepto de «origen» es una expresión ambigua que tiende en principio a relacionarse con la cultura y las costumbres del lugar de origen.

Al final los niños no son chinos, son chinos en los rasgos y en los orígenes. (Úrsula, 41, BIP/ADP).

Pensamos ir a China (...) acercarlos a su cultura (Cristina, 38, BIP/ADP).

Ella es española totalmente, va a ser española, pero si ella quiere ver sus orígenes yo no tengo ningún problema (Anabel, 43, BIP/ADP).

Mantenemos su cultura. Hacemos actividades, celebramos el año nuevo chino, quedamos con muchas familias de niñas chinas (...) clases de chino, hacemos papiroflexia... (Laura, 40, BIP/ADP).



A pesar de que estas madres desean que sus hijos/as se sientan orgullosos/as de su cultura, se muestran reacias a identificarlos con niños y niñas inmigrantes originarios de los mismo países

En su colegio hay un montón de niños extranjeros y ella no tiene ningún amigo que es extranjero, es que yo estoy segura que no siente vínculos con niños ecuatorianos, o niños así... (Blanca, 45, BIP/ADP).

En España, la inmigración y la adopción internacional son dos fenómenos simultáneos. Ambos se producen desde la segunda mitad de la década de los 90 y en ambos casos provienen de regiones de África, Asia y Latinoamérica.

En 1984, Richard H. Weil publica en *International Migration Review* un artículo titulado «*International Adoption: the Quiet Migration*» donde analizaba el fenómeno de la adopción internacional en los Estados Unidos, aún reconociendo las dificultades de categorización, sugirió considerarla un proceso de migración internacional. Justificó su propuesta en que la adopción internacional compartía con la migración internacional el hecho de ser «innovadora», porque los/las niños/as adoptados/as, decía, raramente mantienen elementos de sus culturas de origen, a pesar de que es uno de los grandes objetivos de quienes adoptan. Sin embargo en nuestro país la adopción internacional no es pensada ni considerada como un proceso migratorio.

Entre las adoptantes con hijos/as escolarizados/as, observamos un discurso más reivindicativo de la cuestión racial, situación que, declaran, nunca habían previsto. La escuela surge entonces como la primera amenaza ante la protección del hogar, siendo la adolescencia la principal causa de incertidumbre y angustia a largo plazo.

## **2.2. Violencia y seguridad: peligros externos y temores futuros**

Como ya señalamos<sup>54</sup>, la cultura de consumo refuerza la seguridad del hogar a través de la percepción de la violencia exterior. Baudrillard (1970/2007) interpretaba este hecho como la necesidad de resolver las contradicciones que supone la convivencia de una moral puritana y una moral hedonista. Así el mito de la seguridad de la sociedad de consumo, pasa a ser un chantaje de la seguridad, vivimos «al abrigo de los signos y

---

<sup>54</sup> Capítulo 6, apartado 2.4. *La acogida: la madre sin propiedad*, p.239.

en la negación de lo real. Seguridad milagrosa: cuando observamos las imágenes del mundo » (Baudrillard, 1970:15)

### 2.2.1. La escuela

Esta percepción de violencia exterior, imprescindible para experimentar seguridad en la esfera privada, se expresa en la mayoría de las NM a través el temor a la socialización de sus hijos en la escuela, un medio fuera de su control;

Eso es lo que más me preocupa, el rechazo social en el colegio (...).Que me venga un día llorando me va a poner... no sé si lo voy a aguantar (Anabel, 43, BIP/ADP).

Es el colegio, sus amiguitos, el daño que le pueden hacer sus amiguitos... me preocupa que otros niños puedan decirle tu mamá es tal, que se sienta como...que le hagan daño ¿sabes? (...) me preocupa, por el daño que le puedan hacer (Elsa, BIM).

Sí, es el miedo que tengo yo de..., de cuando vaya al colegio. Porque los niños son muy crueles. Y pueden llegar a ser muy, muy malos. Pueden llegar a hacerles mucho daño (Charo, BIM).

A este temor al rechazo se suma la desconfianza hacia el profesorado:

Y ahí pocos profesionales especializados...al final son niños...no digo problemáticos pero que tienen una problemática especial (Cecilia, 37, BIP/ADP/AC).

En los colegios no están preparados para niños... En el «cole» en el que fue mi hijo no estaban preparados para niños con conflictos... hay poca sensibilidad social (Caterina, 57, MX).

En el colegio tengo un pequeño lío, porque la profesora que se supone que le toca a mi hijo el próximo año...habló de él con una amiga mía y dijo: «Ah, el niño *in vitro*...» y entonces claro yo no quiero que vaya con esa profesora (Esther, 42, MOM/FIV).

De manera que los/las niños/as sólo pueden estar cuidados/as junto a sus madres, estableciendo una división absoluta entre la seguridad del hogar y la violencia del

colegio. En cambio, entre las clásicas la escuela no es sólo un lugar seguro, sino también necesario para que ellas puedan disfrutar de cierta autonomía:

El que se adapte bien al colegio, que seguro que sí porque es muy sociable, le va a encantar. Y si encontrara un trabajo cómodo, pues...mejor que mejor (Elvira, 44, CLA).

Se adaptó al colegio desde el primer día sin ningún tipo de problema. Está encantado con el colegio y fenomenal (Isabel, 36, BIP/CLA).

Si para las NM la escuela es el principal espacio de violencia, a largo plazo la adolescencia es el mayor temor para estas madres, que cuanto más se alejan del ideal normativo más angustia y resistencia expresan ante la separación que supone el paso mundo adulto de sus hijos/as.

#### *2.2.2. La adolescencia*

La teoría de que los niños/as adoptados/as tienen más problemas de violencia y conducta delincuente que los/las no adoptados es una cuestión polémica, y difícil de aclarar por dos razones interrelacionadas. En primer lugar, los especialistas no se ponen de acuerdo en una definición común de «conflictividad», de lo cual depende la segunda cuestión, los instrumentos de medición que se utilicen para analizar los resultados. En su estudio comparativo sobre familias con hijos biológicos y adoptados, Anu R. Sharma, Matthew K. McGue y Peter L. Benson (1998), encontraron que los adoptados tenían más problemas de conducta delincuente y más problemas de ajuste escolar que sus hermanos no adoptados. En esta línea, Miller et al. (2000) concluyen en su estudio que entre los/las adolescentes adoptados/as hay un mayor déficit en cuanto a bienestar psicológico y salud física, y un mayor índice de fracaso escolar y comportamiento conflictivo. En general, las investigaciones sobre la adaptación de menores adoptados/as observan más problemas de conducta en los varones que en las niñas (Kvifte, 1992; Miller et al., 2000). En cuanto a las adoptadas, los estudios muestran una mayor tendencia a ser diagnosticadas de trastornos de personalidad antisocial que las no adoptadas, patrón que no se reproduce en los varones, entre los que las reacciones agresivas están más presentes que el aislamiento (Goldberg y Wolkind, 1992; Rogeness et al., 1988).

Ante la falta de datos fiables, ya que las estadísticas sobre adopciones no están desagregadas por sexo, apreciamos, a través de las informantes, que en el mercado de la adopción las niñas están más demandadas que los niños. Esta revalorización puede estar relacionada con el estereotipo que marca a las mujeres como obedientes y sumisas, especialmente las de origen asiático, y por lo tanto menos conflictivas en una relación, como es la de la adopción, cargada de tensión. En cambio, el niño varón, y especialmente si es de origen africano, está menos cotizado al aparecer asociado con el mito del «salvaje» agresivo.

Conviene también señalar que hay estudios que, desde una posición crítica a la «estigmatización» de niños y niñas adoptados/as, pretenden demostrar que estos menores no tienen mayores problemas de autoestima y conducta que sus pares no adoptados (Stein y Hoopes, 1995; Fergusson, Lynskey y Horwood, 1995).

La mayoría de las/los adoptantes con hijos varones adolescentes mostraban preocupación ante su conducta conflictiva:

Sobre todo es agobio psíquico, es que de repente te encuentras con un enemigo en casa, que no colabora para nada (...) que suspende todas y que encima tiene todo el día cara de palo y te está echando en cara y te está insultando todo el tiempo... (Mario, 49, MOM/ADP).

Empezó la adolescencia muy pronto y empezó a estar como un poco agresivo conmigo, ¿no?, se juntó el no querer estudiar (...) la policía autonómica le cogió varias veces (...) Ahora está con vigilancia penitenciaria (Caterina, 57, MX).

La psicoanalista Janet L. Hoopes (1990) resume en cuatro puntos las dificultades en la conformación identitaria de los adolescentes adoptados. En primer lugar, el problema con la identificación con el objeto materno, ya que hay una mayor tendencia a la protección y deseo de seguridad de las madres sobre hijos/as adoptivos/as que sobre los/las biológicos/as. En segundo lugar, la dificultad a la hora de resolver el complejo edípico en la adolescencia, al no existir un vínculo incestuoso. Una tercera cuestión es que, como consecuencia de los dos procesos anteriores, se prolonga la fantasía del «romance familiar», ya que no pueden

mantener la esperanza de que una familia «mejor» vaya a salvarles y, en consecuencia desarrollan una mayor identificación con la familia adoptiva. En cuarto lugar, el adolescente padece un desconcierto genealógico, un estado de confusión, intensificado por la diferente apariencia física, que dificulta una resolución sana del edipo. Así la separación y autonomía que deben derivar de la elaboración edípica se dificulta porque es precisamente la idealización del conflicto la que no permite expresar ningún tipo de rechazo.

En cualquier caso el rechazo a la adolescencia aparece tanto en NM como en las clásicas, expresado con temor cuando no con desprecio:

La infancia es mucho más fácil, porque ellos te quieren porque sí (...) pero luego llega la adolescencia y es un «odio incondicional» (Erika, 34, MOM/RA).

Y te asusta que se puedan perder, sobre todo en etapas como la adolescencia (Isabel, 36, BIP/CLA).

Adolescentes repelentes, como todos los adolescentes (...) Si, los adolescentes me parecen horrorosos en general (Rita, 42, BIP/FIV).

Mira, yo con que no sea un descerebrado, que es lo que veo más últimamente de adolescentes (Matilde, 47, MOM/ADP).

En este sentido, la psicoanalista María Eugenia Cid (2006) analiza cómo el adolescente provoca reacciones de miedo y hostilidad. La mente del adolescente afectada por múltiples e intensas sensaciones de cambios fisiológicos y emocionales, tiene que experimentar el tránsito desde la experiencia de vivir en la familia a vivir en el mundo. De manera que la forma en la que el/la adolescente va a manejar esas turbulencias va a depender fundamentalmente de cómo fueron negociadas las experiencias tempranas de amor y odio. La actual tendencia de las familias en esta sociedad a establecer un tipo de relaciones y de conocimiento que tiende a evitar el dolor psíquico inherente al crecimiento y a los cambios, señala Cid, probablemente facilita el terreno para la violencia adolescente.

Por otra parte encontramos también algún caso entre las clásicas, en el que la adolescencia no sólo no se sanciona, sino que se valora:

Se transforma simplemente, toda esa espontaneidad y esos besos y abrazos, pues igual ahora se transforma en buenas conversaciones... (Flor, 42, MOM/CLA).

En este sentido, también se puede interpretar la adolescencia como una pérdida del control sobre el/la hijo/a. Esta es probablemente una de las razones por las que el bebé es más valorado, en una cultura en la que el consumidor posee, y por lo tanto, controla el objeto:

A mí el primer año, sí que es muy cansado pero me encanta (...) me dio pena que fuera tan rápido (Gema, 41, BIP/CLA).

La seguridad que genera el control del bebé se opone a la violencia exterior con la que se vincula la escuela y del adolescente, con el consiguiente riesgo de perder la tranquilidad otorgada por la maternidad que tanto esfuerzo ha costado obtener.

### **3. Neomística y «naturaleza»**

El conflicto que supone no poder cumplir el mandato maternal y tener que acudir a un mercado de compra y venta de niños, órganos, fluidos o embriones, con frecuencia se elabora a través de la sublimación de la experiencia maternal.

Friedan (1963/2009) hablaba en su obra de una *mística de la feminidad* difundida por un sistema educativo que preconizaba la vuelta de las mujeres al hogar como lugar de realización y felicidad. Esta mística era interpretada por la autora como una reacción frente a la participación femenina en el espacio público tras la Segunda Guerra Mundial. Siguiendo su propuesta, analizaremos cómo hoy se impone una *neomística maternal* que, reforzando los mitos relacionados con la «naturaleza», proclama la crianza, como lugar de autorrealización.

Si la *mística* de Friedan se basaba en un modelo de esposa y madre entregada a la limpieza del hogar, y el cuidado del marido y los hijos, la *neomística* incorporará algunas modificaciones. Por una parte, el esposo pasa a ser prescindible – pudiendo

ser sustituido por una mujer o incluso desaparecer del escenario – ya que ahora la relación romántica se establece entre la madre y el/la hijo/a. Además, el cuidado de la casa, dejará de ser un elemento constitutivo del nuevo modelo de feminidad. El hogar ya no es un espacio de realización, principalmente por dos razones: porque resta tiempo a la crianza; y porque las nuevas madres, muchas de ellas sin pareja, deben desempeñar una actividad laboral, normalmente a tiempo parcial o con una jornada reducida o intensiva, que asegure su sustento.

Esta neomística se estructura en torno a la relación madre-hijo/a, en el resurgimiento de un amor o instinto maternal guiado por una «naturaleza» ora sabia, ora descontrolada.

### **3.1. «Lo natural»: imperativos y contradicciones**

Esta neomística maternal encuentra su fundamento teórico en la proclamación de «lo natural» como lo incuestionable. En este sentido, el mito natural se mantiene a través de dos discursos dominantes: el de la autoridad religiosa, que establece que el destino de toda mujer es la maternidad, por lo que la participación en el espacio público es prácticamente una inmoralidad; y el del orden científico que se encarga de legitimar el mito a través de la formulación de «leyes naturales». Ambas lógicas, el determinismo biológico y el poder religioso, coinciden en reforzar la idea de una «naturaleza femenina» irracional que dirige a todas las mujeres hacia la reproducción.

#### *3.1.1. La maternidad irracional*

El mito del instinto maternal aparece con frecuencia en las narraciones, especialmente entre las NM:

Esto del instinto maternal está completamente cubierto (Blanca, 45, BIP/ADOP).

Mataba mi nervio maternal teniendo camadas de perros (Beatriz, 36, BIM).

El instinto maternal atacante me había dado varias veces pero se me había ido (Eva, 42, MOM/FIV).

En todos estos casos la irracionalidad aparece como un denominador común sobre el que se construye el deseo/necesidad/deber maternal. Esta irracionalidad se vuelve necesidad obsesiva cuando existe alguna dificultad que impide cumplir el mandato:

Es algo que nacía como de mi interior, era una necesidad que me venía desde dentro, es decir, no era racional (Claudia, 43, BIP/ADP).

Entonces después del segundo intento la decisión fue totalmente primaria e irracional, es: «me da lo mismo, quiero tener un hijo y me da lo mismo todo y vale, ovodonación y lo que sea» (...) Fue una decisión totalmente irracional (Rita, 42, BIP/FIV).

Esta irracionalidad vinculada al cumplimiento del mandato aparece como una característica exclusivamente femenina, de ahí que las entrevistadas no encuentren, este deseo «instinto» reproductivo en los varones:

Él no lo veía normal que por no poder tener hijos..., que alguien pueda estar tan obsesionado por ser padre. Yo sí lo entendía (Pilar, 33, BIP/CLA).

Él veía que yo estaba como obsesionada, estaba obsesionada por tener un hijo, él veía que no era tan necesario tener un hijo para ser feliz (Claudia, 43, BIP/ADP).

¿Por qué en proporción no hay tanto hombres?, pues no sé, quizá porque los hombres tienen menos instinto maternal (Erika, 34, MOM/RA).

Este estado de descontrol irracional es el medio ideal para que se desarrollen todo tipo de creencias, supersticiones y mitos:

Porque el día que nos inseminaron era la Virgen del Carmen. Y dije: «Por Dios, si nos quedamos... Si nos quedamos, una de las dos llevará el nombre de Carmen» (Beatriz, 36, BIM).

Dicen que ponen mucho esmero en ver cuál es el hilo, es un hilo rojo que une a los padres con el bebé que vas a adoptar (Vanesa, 45, MOM/ADP).

El mito del hilo rojo<sup>55</sup> al que hace referencia Vanesa, es una leyenda de origen chino, que afirma que dos personas que estén destinadas a tener un lazo afectivo, están

---

<sup>55</sup> Según la leyenda el *Hilo rojo* existe independientemente del momento de sus vidas en el que las personas vayan a conocerse y no puede romperse en ningún caso, aunque a veces pueda estar más o menos tenso, porque es siempre, una muestra del vínculo que existe entre ellas (Yanping, 2007).



conectadas por un hilo rojo desde su nacimiento. Entre las adoptantes de niñas chinas esta leyenda supone una metáfora recurrente, ya que refuerza el mito de que la relación entre la niña y la adoptante está predestinada de antemano, aunque en la realidad la asignación de niños o *matching*, esto es, la selección de la familia adoptiva más apropiada, se hace en la mayoría de los países por orden de llegada de los expedientes (Berástegui, 2005).

Observamos cómo aquellas mujeres más culpabilizadas por su dificultad para lograr ser madres – infértiles y monomarentales principalmente – se entregan con más confianza a mundo místicos cargados de mitologías, ofrendas y rituales. Así las infértiles recurren con frecuencia a tratamientos «naturales» para aumentar su fertilidad. Esther (43) se somete a largos ayunos siguiendo la teoría de un estudio basado en el comportamiento de gusanos (Europa Press, 2009) y Rita se entregaba al yoga y la comunión con lo «natural», pero cuando «naturaleza» y tecnología entraban en conflicto su discurso cambia:

Me vinieron con esos argumentos de que a lo mejor hay que hacer caso al cuerpo y que el cuerpo es sabio (...) por esa regla de tres los enfermos de cáncer no se harían tratamientos (Rita, 42, BIP/FIV).

Se repite de nuevo, al igual que en el caso de las donaciones<sup>56</sup>, la identificación entre infertilidad y enfermedad y, en consecuencia, la percepción de las TR como tratamientos milagrosos.

Entre estos argumentos biológico-religiosos que promulgan el retorno a un ideal «natural», la lactancia materna tiene un especial protagonismo como expresión máxima de la entrega absoluta a la crianza.

### 3.1.2. *La dictadura de la lactancia*

Esther y Rita, ambas con dificultades para lograr un embarazo, incluyen en sus discursos «naturalistas» el valor de la lactancia como acto instintivo-alienante:

---

<sup>56</sup> Capítulo 6, apartado 1.4. *¿Padre o donante? ¿Óvulo o madre?*, pp.225-6.

Pero como ha estado con lactancia 3 años...quiero que tenga su tiempo conmigo...  
(Esther, 42, MOM/FIV).

Durante los 6 primeros meses fue idílico, primaria total, animal total (...) yo me sentía como una osa preparando la osera (...) lo único que me importaba era dar de mamar, comer, dormir (Rita, 42, BIP/FIV).

Esta ubicación intermedia entre la humanidad racional y los animales irracionales refuerza la idea de instinto natural inscrito en la «naturaleza femenina». Así, la lactancia como elemento instintivo toma una especial relevancia – especialmente de aquellas con problemas de fertilidad – debido al contante y continuado bombardeo de reportajes, artículos, estudios, informes y declaraciones en los medios de comunicación en los que se exaltan las innumerables virtudes de la lactancia materna.

Si la lactancia es prolongada, es decir hasta los 4 o 5 años, los científicos aseguran que se protege al bebé de infecciones respiratorias, problemas digestivos, metabólicos y de crecimiento, además de proporcionarle protección contra enfermedades inflamatorias de los intestinos, como colitis ulcerosa y enfermedad de Crohn, al tiempo que reduce el riesgo de padecer diabetes, obesidad y cáncer (Lawrence, 2007; Artero et al., 2010). En cuanto a los beneficios sobre la psique del lactante, estas teorías defienden que la leche materna fomenta el desarrollo de una personalidad segura, independiente y emocionalmente estable (Bushnell, 1977); además de aliviar frustraciones, traumas y tensiones diarias (Baumgartner, 1984) y lograr un mayor desarrollo cognitivo, del lenguaje y un cociente intelectual más alto, lo que se traduce en mejores notas escolares (Fergusson, 1987; Kramer, 2008).

Sumadas a estas excelencias el amamantamiento supone también, según estas propuestas, extraordinarios beneficios para la madre, reduciendo las probabilidades de padecer cáncer de mama, útero y ovarios, y protegiéndolas de la artritis reumatoide e incluso del estrés (Michel et al. 2001)

Naciones Unidas y la Unión Europea hace tiempo que se unieron a esta lucha contra la leche para bebés y el biberón. En 1989 la Asamblea de la OMS fijó la duración óptima de la lactancia materna exclusiva en 6 meses y llamó la atención sobre el error

que suponía de distribuir leche en polvo en situaciones de emergencia como catástrofes naturales, conflictos armados, epidemias, etc. (UNICEF, 1989).

Con el objetivo de que los gobiernos se implicaran con la lactancia materna y aportaran recursos económicos se aprueba en mayo 2002 La *Estrategia Mundial para la Alimentación del Lactante y el Niño Pequeño* (EMALNP), cuya política y planificación reclama de los gobiernos que desarrollen planes a corto plazo y que designen coordinadores nacionales y comités intersectoriales para vigilar la distribución de material publicitario de los fabricantes de leches en polvo o de continuación para bebés (AEP, 2008).

Este fanatismo prolactancia refuerza la idea de que las mujeres deben dedicarse en cuerpo y alma a la crianza durante los primeros años de vida de sus hijos y para ello no dudan en recurrir a mensajes culpabilizadores.

En Octubre de 2009, un estudio español publicado en la revista *Nutricional Neuroscience* sancionaba la práctica de extraerse leche durante el día porque a esas horas la leche no contiene unos nucleótidos que relajan el sistema nervioso central, de manera que impiden que el bebé pueda dormir bien (Sánchez et al., 2009). En Enero de 2010, una investigación realizada por la Universidad de Granada asegura que el 94% de las madres que amamantan a sus hijos siguen una dieta pobre en grasas, hierro, vitaminas A y E y consumen más proteínas de las que deberían (Europa Press, 2010).

Paralelamente a estos mensajes alarmantes, se construye un discurso victimista de la madre lactante. Por ejemplo, Carlos González (2006, 2009), presidente de la *Asociación Catalana ProLactancia Materna* (ACPAM) denuncia que en muchas ocasiones las mujeres que desean amantar se ven presionadas por el entorno:

Dar el pecho es una gran satisfacción para la madre. Es cómodo, puedes hacerlo en cualquier momento y lugar. Y nadie lo puede hacer por ti; no pueden arrebatarte el protagonismo. El inconveniente, a veces, es la gente alrededor que se dedica a criticarte (Carlos González, citado en Machado, 2010).

Advertimos aquí además una descripción distorsionada de la realidad en la propuesta del ideal narcisista-individualista: «nadie lo puede hacer por ti». Una figura habitual en las áreas rurales de nuestro país, hasta hace relativamente poco tiempo, han sido las «madres de leche», parientes o vecinas que daban el pecho a los bebés de aquellas mujeres que no tenían leche o que por distintas razones, no podían amamantarlos.

Este dogma del amamantamiento se fundamenta además en investigación arqueológicas que defienden el carácter ancestral y, por lo tanto, incuestionable de la lactancia. Basándose en un estudio sobre los fósiles de Atapuerca, José María Bermúdez de Castro, director del CENIEH (Centro Nacional de Investigación sobre Evolución Humana), asegura que la leche materna debe ser el alimento principal de los seres humanos durante sus cuatro primeros años de vida (Agencia EFE, 2009b). Este tipo de afirmaciones niegan la posibilidad de reflexión en torno al contexto social en el que viven y se desarrollan los individuos. Así probablemente las actividades, costumbres y hábitos alimenticios de los habitantes de Atapuerca distan notablemente de la formas de vida cotidiana de la mayoría de las sociedades occidentales.

En definitiva, este credo prolactante no tiene en cuenta el hecho de que muchas mujeres no pueden dar el pecho, por cuestiones de salud física (infecciones, enfermedades...); por cuestiones psicológicas, (situaciones traumáticas o de estrés); porque no tiene leche o el bebé rechaza el pecho o simplemente porque así lo deciden como en el caso de Charo:

La matrona me dio una charla, me dijo que la lactancia materna era lo mejor para el niño, y yo le dije: «Si yo no te lo discuto, si yo no te digo que la lactancia materna sea lo mejor para el niño, pero yo no me quiero enganchar, yo no quiero tener a mi hija enganchada cada tres horas a la teta» y venga, venga, y venga... (Charo, 29, BIM).

La sanción al incumplimiento de la norma del pecho es también padecido por Pilar, quien intentó amamantar sin éxito a su hijo, recibiendo la correspondiente la reprimenda:

No se enganchaba bien, y preferí no darle (...) Yo sé que la leche materna es lo mejor... Y además, cuando vas a alguna revisión o algo, a un pediatra, y le dices que no le das el pecho, la verdad es que miran como «Mírala a ésta, que...» (Pilar, 33, BIP/CLA).

Igualmente Judith, que participa en grupos de lactancia, practica el *colecto* (cama familiar) y defiende el retorno a una maternidad «natural», ante la dificultad de dar el pecho decide utilizar pezonera<sup>57</sup>, siendo amonestada por la autoridad médica:

Cuando lo descubrieron la pediatra dijo: «Bueno, es que yo no soy partidaria de la pezonera» (Judith, 26, BIM).

Esta persecución provoca que algunas madres mientan a los médicos:

Los médicos me decían que tenía suficiente leche que le siguiera dando de mamar y yo le veía para abajo, para abajo (...) llegó un punto en el que le daba pecho y biberón, y ellos me decían: « ¿Le das solo pecho?» y yo «si, si, si» (Elvira, 44, BIP/CLA).

Sobre los efectos negativos psicológicos y emocionales que experimentan las mujeres que no pueden amamantar ha estudiado la psicóloga inglesa Michele L. Crossley (2009), quien considera que el acto de dar el pecho está cargado de tensión debido a las presiones sociales. La lactancia materna, asegura Crossley, lejos de ser un «empoderamiento» es un imperativo moral normalizador. En esta línea, la socióloga británica Carol Smart (1996) afirma que la lactancia se impone como una prueba para descubrir si las madres cumplen o no las normas de la maternidad. Hanna Rosin (2009) habla directamente de una *lactancia materna fascista*. En su análisis, la autora calcula como dar el pecho siete veces al día y luego un par más durante la noche – eso es nueve veces por cerca de media hora – equivale a más de la mitad de un día de trabajo, cada día, durante al menos seis meses. Por eso, afirma Rosin, cuando la gente dice que la lactancia materna es «libre», es sólo porque el tiempo de una mujer no vale nada.

---

<sup>57</sup> Pieza de silicona con forma de pezón que usan las mujeres para proteger los pezones durante el amamantamiento y facilitar al bebé la succión de la leche.

En definitiva, sólo las madres «desnaturalizadas», como señala Amorós (2010), pueden sustraerse al imperativo categórico del amamantamiento «natural» que asimila el cometido de la madre humana al de las hembras de los mamíferos. En este sentido, Badinter (2010) advierte que en este ambiente de exaltación de los «valores naturales», se está generando una presión insoportable para que las mujeres den el pecho y se ocupen del bebé el mayor tiempo posible, santificando así a una madre «natural», que antepone el bienestar de su bebé por encima de todo.

### **3.2. La madre «natural» frente a la «psicología pop»**

Hoy es fácil fracasar como madre, ante la carga que implica la crianza exclusiva siempre se está expuesta a cometer fallos. Mientras la gama de conocimientos sobre la maternidad se expande, se añaden nuevas dimensiones de éxito y fracaso.

Una amplia variedad de organizaciones y expertos, cada vez más numerosos, defienden un nuevo modelo de maternidad, entre ellos Laura Gutman y Carlos González, auténticos gurús de la ideología de lo «natural». Esther (42) y Judith (28) participa en los grupos de terapia de madres que Gutman organiza. Desde una «psicoterapia humanista integrativa», Gutman defiende el retorno a una maternidad salvaje:

Deleitadas con el milagro, tratando de reconocer que fuimos nosotras las que lo hicimos posible, y reencontrándonos con lo que haya de sublime. Es una experiencia mística si nos permitimos que así sea. Las mujeres que deseamos amamantar tenemos el desafío de no alejarnos desmedidamente de nuestros instintos salvajes. Lamentablemente solemos razonar y leer libros de puericultura, y de esta manera perdemos el eje entre tantos consejos supuestamente «profesionales» (Gutman, 2008).

Situada en su discurso «natural» frente al racionalismo de los especialistas – siendo ella una de las principales productoras de recetarios para madres – Gutman propone un modelo de crianza en grupo exclusivo para mujeres:

Necesitamos reinventar un esquema antiguo pero con parámetros modernos, siempre y cuando haya un conjunto de mujeres criando niños. No importa cuántas ya que una sola madre no logra criar a un niño. Pero cinco madres juntas pueden criar a cien niños (Gutman, 2010).

Obviamente, en este discurso las teorías de la igualdad suponen una amenaza a la idílica relación madre-hijo:

Aunque las mujeres modernas creamos que la igualdad de derechos se basa en que tanto las mujeres como los varones asumamos indistintamente la crianza de los niños; desde el punto de vista del niño, no es lo mismo recibir cuidados maternantes femeninos que cuidados paternantes masculinos (Gutman, 2010).

Como ya hicieron Spock (1946/1998, 1962), Brazelton (1983) o Bowlby (1950/1995, 1969/1999) en los 50, Gutman se autoproclama ahora la aliada del niño, explicando lo que siente y necesita a una madre llena de fallos, transmitiendo las leyes de la «naturaleza» como una médium.

Mientras Gutman apela a una maternidad ancestral Carlos González toma como referente las culturas «salvajes»:

Se puede vivir perfectamente sin fruta y sin verdura. Miles de esquimales lo demuestran. (...) En general, un niño que toma el pecho a demanda, día y noche, con lactancia materna exclusiva no necesita agua (...) incluso en beduinos del desierto se ha comprobado que no necesitan agua (González, 2006).

Elisa, fiel seguidor de las doctrinas de González – amamantó a su hijo hasta los 4 años, tiempo durante el cual no llevó a cabo ninguna actividad profesional ni académica – explica cómo esta doctrina la tranquiliza:

Yo venía empapadita de los libritos de Carlos González (...) Y yo estaba más por la cuestión más natural, más relajada, más de que bueno, no lo hacemos tan mal lo padres... (Elisa, 43, BIP/CLA).

Es probablemente este discurso desculpabilizador el que atrae a numerosas mujeres que, al delegar el conflicto en una instancia superior, se liberan de la amenaza del fracaso permanente. Si se cometen errores no es porque sean «malas madres» sino porque no ha escuchado la «voz de la naturaleza» debidamente.

Las teorías de González y Gutman defienden, entre otras causas, la alimentación y el sueño «a demanda», esto es, siempre que el bebé lo solicite, sin horarios, ni esperas que podrían suponerle una frustración irreparable. De manera que esta madre «natural» debe tener como única expectativa satisfacer los deseos y gratificar al bebé permanentemente, retornando así a los principios de la *madre libidinosa* de las décadas de los 60 y 70<sup>58</sup>.

Frente a este modelo, otro grupo de especialistas desde posiciones vinculadas al conductismo y a la psicología evolutiva, que suelen asociarse con la *psicología de mercado* o *psicología pop* (Ehrenreich y English, 1989/2010), defienden que, si se cumplen los decálogos que modifican la conducta, todo conflicto tiene solución. Es el caso del doctor Eduard Estivill (1995), de cuyo método para hacer dormir a los niños es admiradora Erika:

Que vayan aprendiendo que así es la vida, que todos tenemos normas, que todos tenemos leyes, que todos tenemos horarios (Erika, 34, MOM/RA).

Partiendo de una supuesta neutralidad científica, estos autores se definen así mismos como medidores objetivos del «sentido común». Esta psicología pop no cuestiona en ningún momento el modelo social, ni el contexto en el que niño crece, sus recetarios son válidos en cualquier momento y lugar.

En nuestro país conviven ambos tipos de expertos, los defensores de la *madre natural* y su modelo de la permisividad y entrega maternal, y los seguidores de la *psicología de pop*, para quienes los individuos son productos, diseñables y reparables. Estos dos métodos corresponden a las dos definiciones de «naturaleza» en la teoría de Rousseau (1762/1979): una «naturaleza» en un sentido positivo, bondadosa, sabia y sagrada, en

---

<sup>58</sup> Capítulo 4, apartado 1.2.2. *La psicología del niño*, p.124.



la que se enmarcaría la madre «natural»; y una segunda irracional, salvaje y descontrolada, que sólo responde al límite de la razón.

En definitiva, ambas escuelas definen a la madre como la principal responsable del desarrollo del niño. *Razón y naturaleza* coinciden aquí al asumir que las claves para la crianza sólo pueden ser identificadas y aisladas en un escenario exclusivamente maternal.

### **3.3. La neomística maternal**

Si, como señala Giampino (2002), las madres trabajadoras deben pagar un ICA (Impuesto de Culpabilidad Añadido), podemos afirmar que en el caso de las NM este pago se multiplica. Como veremos, al encontrarse con dificultades a la hora cumplir el ideal normativo-identitario, la culpabilidad o vergüenza que genera este conflicto se elabora frecuentemente a través de la idealización.

#### *3.3.1. El «cansancio feliz»*

El peso de la crianza entre las clásicas, se expresa habitualmente a través de síntomas como la ansiedad, el cansancio o la depresión:

Cierta angustia....que les pase algo malo (...) son temores irracionales...me pasa por las noches no puedo dormir y entonces me pongo a pensar en ese tipo de cosas. Me genera ansiedad (Gema, 41, BIP/CLA).

El no dormir y luego pues las preocupaciones de que esté bien, de que esté sano, si lo estás haciendo bien, si lo estás educando bien... (Pilar, 33, BIP/CLA).

Este conjunto de síntomas sin especificar se engloban desde hace unos años bajo el concepto de *depresión postparto*:

Yo cuando le tuve..., cuando dicen lo de la depresión postparto esa, pues yo la he tenido. Yo es que le estaba cambiando los pañales y yo me ponía a llorar (Pilar, 33, BIP/CLA).

¿Depresión postparto? Vino luego. Pero yo no lo achaco a la depresión postparto, a los 6 meses tuve una depresión que yo llamo «duelo» (Elisa, 43, BIP/CLA).

Algunas autoras feministas cuestionan la definición médica de la depresión postparto vinculado a un problema de hormonas, en vez de analizarlo en términos de reacción al aislamiento, o falta de apoyo en la crianza (Nicolson, 1986). Según los resultados de un estudio realizado en el Hospital Universitario Stavanger en Noruega, el sueño puede ser un elemento que interactúa y modera el resto de los factores de riesgo asociados a la depresión (Dørheim et al., 2009). Por esta razón, en muchas ocasiones la depresión postparto no es identificada por las madres, a pesar de que el cansancio y la falta de sueño sean las quejas más frecuentes:

Si, mucho. Sobre todo por eso porque por la noche no descansas como deberías (...) es cansancio físico, físico y psicológico (Maite, 34, BIP/CLA).

Ya estoy cansada de... Estoy deseando que lleguen las vacaciones para no andar corriendo (Africa, 36, BIP/CLA).

¿Lo más positivo?, pues que has sido madre y has tenido dos niños. Pero vamos como sigan así me van a quitar las ganas. Es que son muy petardos, cuando se ponen los dos juntos... cansan (Adelina, 44, BIP/CLA).

Al igual que las clásicas, las bimarentales muestran también el malestar que les provoca el cansancio y la falta de sueño:

Es agotador, porque es que no hay sofá, no existe el sentarte. Entonces te recuperas por narices, porque tienes que estar ahí el tiempo... (Nerea, 32, BIM)

Necesitas tal dosis de paciencia Pero ya llega un momento que es la impotencia la que te rompe (Beatriz, 36, BIM).

A pesar de que entre la comunidad de adoptantes ya se comienza a hablar del *Síndrome de Depresión Post-adopción*<sup>59</sup>, la mayoría de las adoptantes entrevistadas no hablaban del cansancio y cuando lo hacían, aparecía siempre compensado por la felicidad maternal:

Sí, un poco...pero bien, cansada pero alegre... (Anabel, 43, BIP/ADP).

Estoy feliz como una perdiz y desbordada (Vanesa, 45, MOM/ADP).

La dificultad para manifestar cansancio parece estar vinculado a la culpabilidad-vergüenza derivada del incumplimiento el mandato. A medida que aumenta la dificultad para ser madre, especialmente entre las infértiles y las monomarentales, la negación del malestar se va idealizando hasta convertirse en un estado de gratificación absoluta:

Casi todo el mundo te dice que el primer año es cansado para los dos, pero para mí el primer año para mí no fue cansado (...) yo estaba borracha de felicidad (Rita, 42, BIP/FIV).

A esta felicidad radiante, inmediata y siempre renovada, se refiere Baudrillard (1991:156) cuando habla de la *utopía materializada de la abundancia* característica de la sociedad de consumo, esto es, de una ideología que, a diferencia de las religiones anteriores, no promete la felicidad tras la salvación del alma, sino una felicidad aquí y ahora, instantánea y eufórica.

Especialmente entre las adoptantes-infértiles, el cansancio de la crianza sólo se exterioriza en el marco del sacrificio, como un martirio a través del cual expiar sus pecados:

Hombre fue más duro de lo que... porque claro uno piensa en las cosas bonitas...pero el adaptarte a... fue físicamente agotador (...)...muy duro. Pero por otro lado, pues no sé, a mi se me curó todo (Ángela, 46, BIP/ADP).

---

<sup>59</sup> *Post adoption Depression Syndrome* (PADS), acuñado por Jude Bond en 1995 se vincula, entre otros síntomas, al hecho de que frecuentemente las y los adoptantes se sienten apenados al no sentir un vínculo emocional con el menor en el momento de la adopción.

Este cansancio-sacrificio, en ocasiones toma forma de enfermedad, a través de somatizaciones las informantes pueden mostrar su agotamiento:

No duermes nada, no comes nada, no te importa nada (...) yo enfermé y he estado de baja año y medio (Laura, 40, BIP/ADP).

Me hizo una analítica y cuando vio se asustó, ¿no? Dijo: «Pero si tienes una anemia tremenda» (...) pero yo se lo atribuyo a la falta de sueño. Como yo dormía mal con el tema de las niñas (Úrsula, 41, BIP/ADP/AC).

Encontramos una mayor dificultad para expresar del cansancio, la angustia o la decepción entre las adoptantes infértiles y monomarentales, es decir, aquellas cuyas claves identitarias: fertilidad y pareja están más cuestionadas. En cambio, las bimarentales y mixtas, fértiles con pareja y por lo tanto legitimadas como mujeres pueden, al igual que las clásicas, mostrar sin complejos el malestar que les provoca la excesiva carga que implica la crianza exclusiva.

Junto al agotamiento de la crianza, la falta de tiempo para la vida personal e íntima y los gastos económicos, son otros de los conflictos que suelen acompañar a la mayoría de las madres.

### 3.3.2. *Tiempo, sexo y dinero*

La falta de tiempo encabeza el *hit-parade* de los conflictos que padecen las madres actuales (Giampino, 2000). Entre aquellas que conviven en pareja, esta carencia se expresa en ocasiones como una limitación de la vida íntima:

Ahora somos más amigos que amantes (Cristina, BIP/ADP).

Menos tiempo, para nosotros... la niña duerme en nuestra habitación. Con lo cual pues... pues las relaciones de pareja se resienten (Ángela, 43, BIP/ADP).

Lo que ha tenido un poco de negativo, cosas que hemos perdido como pareja, es tiempo juntas (Judith, 26, BIM).

Entre las NM, la experiencia maternal aparece frecuentemente vinculada a un desinterés por la vida sexual y la pareja:

No te apetece (...) tu vida de pareja se reduce a la mínima expresión (Rita, 42, BIP/FIV).

A mí la libido por los suelos, a mí no me apetece, y bueno a ella tampoco, fue un cambio brutal (Elsa, 40, BIM).

Percibimos aquí ciertas características del ideal virginal católico, una madre entregada a su hijo, cargada de amor/dolor y descargada de sexualidad. En cambio, entre las clásicas la vida sexual continua:

Nosotros somos una pareja, y nos queremos y tenemos nuestra vida íntima (Isabel, 36, BIP/CLA).

Otra cuestión relevante es el gasto económico que supone tener hijos en una sociedad en la que los servicios públicos y de cuidado son escasos. Si bien la mayoría de las NM disfrutaban de una situación económica desahogada, entre las clásicas encontramos alusiones a esta cuestión:

Porque también, oye, cuesta un dinero lo de los niños, ¿eh? (Pilar, 33, BIP/CLA).

Cuando hay niños, hay gastos que no puedes reducir. Y el estrés viene siempre por lo mismo (Africa, 36, BIP/CLA).

Conviene recordar que las entrevistas se realizaron entre 2008 y 2009, años en los que estalla la crisis financiera internacional y la economía española se ve seriamente afectada con el aumento del desempleo y la reducción del gasto social.

Entre las NM la cuestión económica no aparece como una preocupación, ni siquiera entre aquellas con situación laboral inestable:

El dinero, la verdad, que un niño... Se saca. Es como lo que dice el Ikea: «Donde caben dos caben tres» (Judith, 26, BIM).

Bueno, según Ikea, «Donde caben dos caben tres» (...) Y si ahorras para muchas cosas, pues para ésta con más motivo (Sofía, 38, MX).

«Donde están dos caben tres», sería bueno para todos (Rita, 42, BIP/FIV).

Durante los meses que se realizaron las entrevistas, la multinacional sueca Ikea dedicada a la venta de muebles y objetos para el hogar y decoración, había cambiado su eslogan «redecora tu vida», en un ejercicio consumo estético, por el de «donde caben dos caben tres», mostrando un consumo eficiente en época de crisis dirigido a los jóvenes que retornaban al hogar familiar por falta de recurso, reforzando así la percepción de la familia como «colchón económico».

Como hemos visto, gran parte de las NM no padecen cansancio durante la crianza, no se angustian, no les falta el tiempo, ni el dinero, renuncian a las relaciones sexuales, no les interesa el trabajo, e incluso asumen con agrado «dejar de ser ellas mismas». Este estado de bienestar y felicidad plena, este estado de embriaguez, puede interpretarse como la idealización de una situación conflictiva derivada de la culpa-vergüenza que supone desobedecer al mandato.

### 3.3.3. *Neomística: La idealización del conflicto*

Siguiendo la propuesta de Menéndez (2010), emplearemos el término *idealización* para hacer referencia al proceso psíquico en virtud del cual se exageran las cualidades de la persona amada. Al sobreestimar al ser amado, se niegan sus fallos y sus dificultades, obligándole a coincidir con el ideal que se alberga en la fantasía. De este modo, *el otro* divinizado contribuye a enriquecer nuestro imaginario interno. Una de las principales funciones de la idealización es su capacidad para reparar nuestros conflictos, al identificarnos con el ser ensalzado creemos recomponer nuestros propios fallos.

Entre las NM, esta sublimación de la maternidad puede actuar como instrumento de reparación del conflicto que provoca estar fuera de la norma y, en consecuencia, tener que acudir a los mercados reproductivos. Así, la glorificación de la maternidad conlleva una separación, una pérdida de contacto con una realidad que recuerda

constantemente el incumplimiento del mandato y por ende el cuestionamiento de la propia identidad. La idealización como evasión encuentra además un sólido argumento en la ideología de consumo que, evocando sueños e ideales ficticios, promete/exige una felicidad completa aquí y ahora. Esta sublimación maternal traslada a estas mujeres a un estado que, siguiendo propuesta de Friedan (1963/2009), podemos definir como místico. Si Friedan en el 63 hablaba una *mística* fundamentada en la familia y el hogar, podemos hoy hablar de una *neomística* basada en la romantización de la relación madre- hijo/a.

La incapacidad de cumplir la norma, especialmente cuando aparece vinculada a las claves identitarias (fertilidad y pareja) genera sensaciones de fracaso. Esta *culpa* característica de la sociedad tradicional, según Giddens (1997), ha sido sustituida hoy por la *vergüenza*. Mientras la *vergüenza* depende de sentimientos de insuficiencia personal en relación con la integridad del *yo*, la *culpa* deriva de sentimientos de haber obrado mal. En ausencia de un código moral fijo e inamovible, como el de las sociedades tradicionales, sólo el propio código, proyecto reflejo de individuo, marca la norma. De ahí que la frustración ante la insuficiente personal para satisfacer los propios propósitos vitales se perciba como una afrenta insoportable. Ante este malestar la economía de consumo genera un mercado reproductivo, que promete la exculpación previo pago.

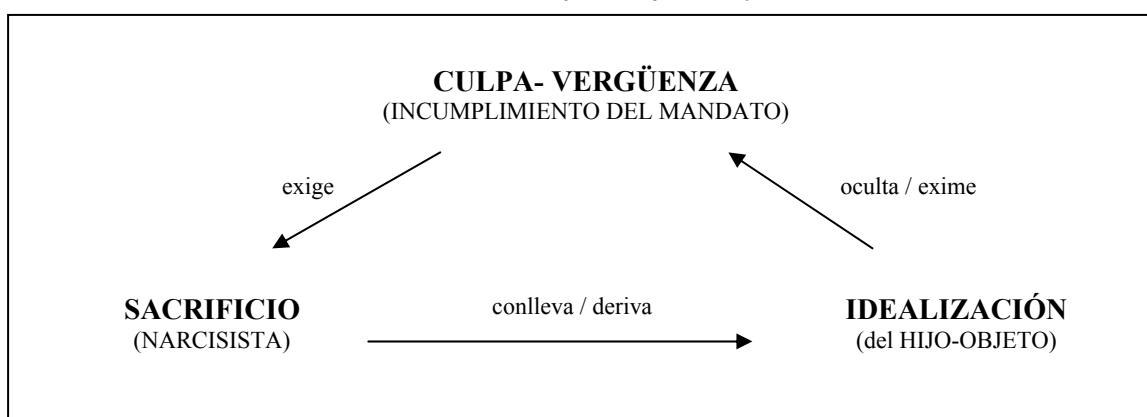
El precio que cada consumidora pague dependerá del tipo de producto que desee/necesite/deba consumir. Cuanto más cuestionadas estén las claves identitarias, mayor será la culpa-vergüenza y, por lo tanto, más alto el precio a pagar y mayor el grado de idealización necesario para ocultar ese conflicto. Por esta razón el proceso de idealización varía según el tipo de consumidora.

Entre las mujeres con problemas de fertilidad o sin pareja, el conflicto radica en el cuestionamiento identitario. El tabú de la infertilidad, basado el binomio mujer-madre, se fundamenta en la suposición de que toda mujer que no es madre es cuestionada como mujer. Por otro lado, el binomio mujer-esposa (pareja), reproduce una lógica semejante a la anterior: toda mujer sin pareja, es decir, no es deseada ni amada, causa de desaprobación y, por tanto, cuestionada en su feminidad. En ambos

casos el dolor se presenta como medio para alcanzar el estado de sublimación. El sacrificio genera en sí mismo un estado de narcisización, un *masoquismo narcisista del sufrimiento* (Bleichmar, 1997), a través del cual se alcanza a un estado de benignidad y generosidad extraordinario que las dota de una superioridad moral.

Una vez obtenido el hijo-objeto de gratificación, garante de la autorrealización, éste debe ser idealizado para dar sentido al esfuerzo realizado, reforzando el carácter narcisista del sacrificio al tiempo que oculta la culpa-vergüenza que genera el incumplimiento normativo:

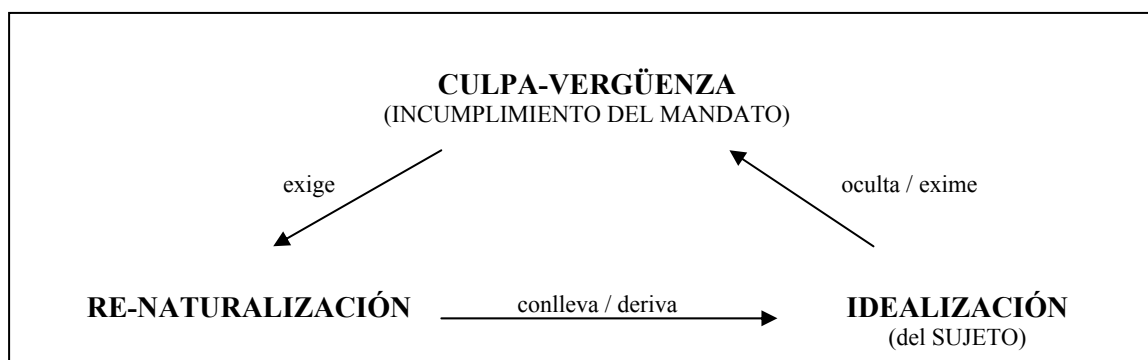
***Proceso de idealización en mujeres infértiles y monomarentales***



Entre las bimarentales, en cambio, la sublimación sigue otra trayectoria. Las madres lesbianas con pareja no viven el cuestionamiento identitario de la infertilidad o la «soledad», su legitimidad como mujeres se discute, ya que son fértiles y tienen pareja. Ahora bien, su sexualidad fuera de la norma es la causa del conflicto. La definición de una sexualidad «contra-natura», no programada para la reproducción, exige una re-naturalización, es decir, una reconciliación con la mujer «natural» a través de la maternidad. Si entre las infértiles y monomarentales la sublimación del hijo-objeto exime/oculta la culpa-vergüenza del incumplimiento, las bimarentales serán ellas mismas causa y objeto de idealización. La sexualidad lesbiana, no requiere de un sacrificio que las redima, muestra de ello es el hecho de que puedan autoinseminarse, prescindiendo de los mercados reproductivos.



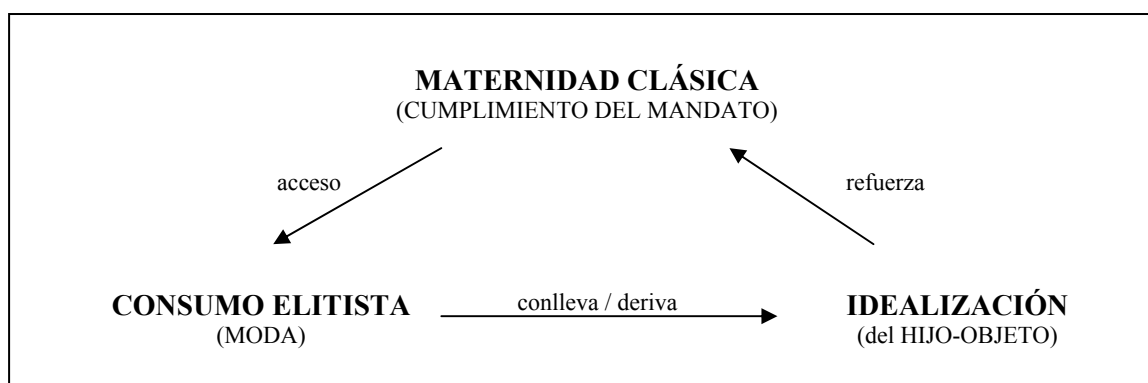
### *Proceso de idealización en bimarentales*



En el caso de las madres mixtas no se infringe la norma como tal, de manera que el consumo permite el acceso un estatus más elevado. Desde la maternidad clásica, la participación en el mercado de la adopción, responde a la imitación de un tipo de consumo de élite, que reforzado por los comportamientos de la moda, genera un estado de gratificación ante la idea de «salvar a un niño», cumpliendo así el propio proyecto individualizado. La maternidad mixta satisface en estos casos dos órdenes aparentemente enfrentados. Por un lado, el orden hedonista que obtiene placer a través de la gratificación individual que proporciona el consumo y, por otro, el orden puritano que, en nuestra cultura, enlaza con las demandas de una ideología católica y que exige salvar para ser salvado. De esta manera la ambición-egoísta de la pertenencia a una élite queda amortiguada por el la generosidad-bondadosa que otorga el discurso salvacionista.

En este caso, al igual que en el de las monomarentales e infértiles, el hijo-objeto es idealizado, ya que es el medio a través del cual se accede al estado de gratificación al tiempo que se reafirma el mandato.

### *Proceso de idealización en madres mixtas*



En definitiva, en los casos analizados en el estudio, el consumo en los mercados reproductivos aparece vinculado a procesos de idealización que coinciden en definir la maternidad como un estado de satisfacción ideal, de autorrealización y felicidad completa que responde a una *neomística*, resultado de una lógica del consumo que refuerza la ideología del binomio mujer-madre y supone un retorno a los discursos «naturalizadores» de la maternidad y la familia.

A lo largo de este segundo título, a través del estudio empírico, hemos pretendido mostrar cómo las NM se conforman a través de discursos que responden a una ideología de consumo que podemos resumir en los siguientes puntos:

1. El mito de la autorrealización a través de la maternidad.

La ideología de la autorrealización, como expresión máxima de la libertad y felicidad absoluta, vinculada a la reproducción, responde a una lógica de consumo donde prima el principio de placer que se establece en este caso en la romantización de la relación madre-hijo.

2. El mito de la elección en el consumo reproductivo.

Los mercados reproductivos, siguiendo una lógica de consumo, presentan sus productos (niños/as, gametos, embriones, espermatozoides, óvulos...) como respuesta a una demanda. El análisis de este consumo nos demuestra que se trata de auténticos mercados y que, una vez generada la necesidad de tener hijos, la producción de deseos/necesidades/deberes es inagotable: varones, sanos, rubios, con ojos claros, inteligentes, deportistas... reproduciendo una lógica del deseo que se fundamenta entre otras, en las teorías eugenésicas basadas en la superioridad racial.

3. La competencia/identificación entre consumidoras como fundamento del consumo individualizado.

Tener el mejor hijo-producto supone cumplir con otro requisito del mercado: competir, evitando cualquier reflexión sobre las causas y consecuencias de estos comportamientos. De esta manera, competir o identificarse con otros grupos de madres, conlleva una ausencia de pensamiento o *fast thinking* que responde al principio de placer aquí y ahora.

4. La percepción de la violencia externa como mecanismo que refuerza la fantasía del ideal maternal.

La percepción de felicidad y gratificación absoluta que se vincula a la maternidad obtenida con esfuerzo y sacrificio se refuerza a través de la amenaza del mundo exterior. Así, la percepción de seguridad del control sobre el/la niño/a se mantiene a través de la fantasía de una violencia externa, en este caso ubicada en la adolescencia y en la escuela. Ante la amenaza de una supuesta violencia externa, se justifica el ejercicio de poder sin límites sobre el hijo-objeto que, sometido al deseo de gratificación, queda definido en la dependencia de la relación romántica con la madre.

5. La idealización como mecanismo de negación de los conflictos: una nueva mística de la maternidad.

El consumo reproductivo como consecuencia del incumplimiento del mandato permite a través de la idealización, negar el conflicto que supone verse fuera de la norma socialmente establecida. En el caso de las infértiles, monomarentales y mixtas esta neomística se sustenta en la idealización del objeto-hijo, medio a través del cual se obtiene la gratificación del estatus. En cambio, en el caso de las madres lesbianas, el proceso de idealización rehace sobre ellas mismas, que a través de la maternidad son re-naturalizadas y «normalizadas» en un orden del que habían sido expulsadas.

Podemos concluir esta segunda parte del estudio confirmando que las NM a pesar de ser presentadas públicamente como alternativas o modelos transgresores del orden social, no son más que el resultado de las necesidades que ese mismo orden produce, que responde a la necesidad política de aumentar las tasas de natalidad. A través de una doctrina de la sublimación de la maternidad, bajo los dictámenes de una neomística maternal, se refuerza una ideología que define a las mujeres «naturalmente» programadas para las funciones de procreación y cuidado, al tiempo que las aleja de los logros obtenidos en los espacios de toma de decisiones.

## CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo hemos tratado de demostrar cómo las NM son un fenómeno que ilustra los procesos de alienación de las mujeres en una sociedad regida por una lógica capitalista basada en el consumo de masas.

Podemos pues afirmar que en esta cultura del consumo los individuos no están nunca ante sus propias necesidades sino gobernados por una ideología que dirige su comportamiento. Insertada en esta lógica, la maternidad queda reformulada como mercancía, y por lo tanto como bien consumible. A través de la utilización de signos y bienes simbólicos, que garantizan satisfacción emocional y felicidad permanente, la participación en el mercado reproductivo se oferta como medio para acceder a mundos oníricos de fantasía y plenitud, en los que la autorrealización se presenta como expresión máxima de la individualización narcisística. Esta *economía del deseo* ofrece además una gratificación emocional aquí y ahora, unificando *deseo* y *necesidad* en una categoría única que a su vez queda determinada como *deber*. Así, los mercados reproductivos producen nuevas consumidoras, en su mayoría mujeres que históricamente quedaban fuera del mandato reproductivo: infértiles, solteras o lesbianas, que son ahora situadas ante el deseo/necesidad/deber de ser madres.

A través de este estudio hemos pretendido mostrar cómo las NM son esencialmente resultado de una producción normativa maternal de la que es difícil escapar, ya que actúa a través de la internalización de elementos identitarios social e históricamente inscritos. Resumiremos este proceso de producción maternal a través de cuatro puntos o aspectos fundamentales:

En primer lugar, partiendo del binomio mujer-madre como resultado de un proceso histórico-cultural, comprobamos cómo desde la modernidad los conceptos de *familia* y *reproducción* se trasladan a la figura materna, que quedará consagrada en la tarea de la crianza de la prole. De esta manera la configuración del Estado moderno, significará la producción de discursos y políticas pronatalistas, dirigidas

exclusivamente a las mujeres, que refuerzan la construcción de una identidad femenina cuya esencia misma queda determinada por la reproducción.

La demanda cada vez mayor de niños en las sociedades occidentales ha generado la producción de discursos dominantes que se van imponiendo sin dejar espacio a la crítica. Muestra de ello es el tabú o desinterés que por esta cuestión muestra la investigación feminista actual.

En segundo lugar, este déficit poblacional, se traduce en un problema a la hora de mantener una economía que depende del consumo. Por esta razón, vivimos bajo un constante discurso pronatalista, que a través de una lógica religioso-hedonista, genera un mercado reproductivo en expansión que asegura la producción del deseo/necesidad/deber maternal. Por esta razón, interpretamos las NM no sólo como el resultado de un proceso productivo, sino como el producto mismo. Ante la necesidad generada de tener hijos «a cualquier precio», el mercado asegura que ninguna mujer quede fuera del mandato, reforzando el mito de la maternidad como destino natural y añadiendo la promesa de la autorrealización en una lógica de la satisfacción individualizada.

Como hemos mostrado a través del estudio empírico el comportamiento de las NM se integra sin complejos en una lógica de consumo. La experiencia maternal queda aquí definida en términos oníricos, asumiendo una relación madre e hijo/a cargada de ideales románticos, expresión misma de una felicidad narcisista. Al hacer converger los deseos en un mismo hijo-objeto, el modelo de referencia, la maternidad clásica, es al mismo tiempo rival y obstáculo. Participar en el mercado de la reproducción supone, por tanto, competir como consumidoras en una carrera hacia la autorrealización.

De manera que las NM deben desbancar a sus rivales para lograr obtener el mejor producto y alcanzar el deseado estatus. En este caso, ante la incapacidad para cumplir el mandato, el *deseo* es redefinido en el mercado como necesidad/obligación y es cuando la fantasía de la elección del hijo, la búsqueda de las mejores ofertas, la competencia, las expectativas de gratificación, los estados idílicos reproducidos en los medios de comunicación y toda una maquinaria simbólica se pone en marcha para no

dejar espacio a la reflexión. Así, la imposición del principio de placer ante el principio de realidad, y el narcisismo individualista no permite el desarrollo de espacios críticos ante este proceso de alienación dirigido a las mujeres.

No hay que olvidar el importante papel que ha jugado la ciencia médica en esta *economía del deseo*, como productora de tecnologías reproductivas que han reavivado los valores eugenésicos. El deseo/necesidad/deber del hijo-producto «superior» (rubio, de ojos claros, inteligente, deportista...) refuerza la categoría de «normalidad» frente a los «desviados», imponiendo una «normalidad natural» basada en principios de la superioridad racial. Por su parte la psicología, y mas concretamente toda una gama de especialistas pediatras, psicólogos, pedagogos...han sido también importantes mediadores en la propagación de un discurso esencialista que eleva a los altares a las madres al tiempo que las condena como responsables de las patologías de la humanidad.

Un tercer aspecto sobre el que reflexionar es la contextualización de este fenómeno en una realidad española donde el discurso religioso se enlaza en una recién instaurada lógica de consumo. Así, la sagrada familia como institución «natural» y la función maternal mistificada, se ve reforzada en un capitalismo de consumo cuyo principal mérito consiste en redefinir a cada individuo en un tipo concreto de consumo.

Si la Iglesia promete la felicidad celestial, el consumo garantiza la felicidad terrenal, ambas propuestas se complementan en una lógica del sometimiento y la alienación. En este sentido, resulta útil el concepto de *internalización de la norma*, acuñado por Judith Butler (1997/2001b) – a partir de la dialéctica del amo y del esclavo de Hegel – según el cual el deseo por el sometimiento es explotado por el poder regulador. En una sociedad históricamente sometida a los preceptos del catolicismo, en la que no se diferencia lo psíquico de lo social, el precio de la existencia es la subordinación. En este marco interpretamos el sometimiento psíquico a la norma maternal como la necesidad/deber que dota a la mujer de existencia. Desde esta perspectiva, el sometimiento al mandato sería el efecto de un régimen de poder por el cual la posibilidad de persistir como ser social reconocible exige la subordinación maternal. Esto explicaría la práctica mercantil sin control, ya que el sometimiento al dotar de

identidad, impide la formación de posiciones opuestas a esta fusión de mandatos (religioso y de consumo), que a su vez se refuerzan mutuamente. Resultado de este proceso es la presencia permanente de un discurso «naturalizador», en el que *creencia* y *consumo* se funden en una concepción de la maternidad como necesidad que debe ser satisfecha, ya sea «naturalmente» y/o a través del mercado.

En cuarto lugar, tras el análisis de los discursos de las NM proponemos hablar de una *neomística maternal*, resultado de un proceso de sublimación de la maternidad que responde a la necesidad de negar el conflicto que implica la desobediencia. Este proceso de idealización varía en función de la posición que se ocupe respecto a al modelo clásica, basado en la fertilidad y la pareja, claves identitarias que determinarán los procesos psíquicos necesarios para su constitución. De esta manera, solteras y estériles, establecen un proceso de mistificación basado fundamentalmente en el sufrimiento. La *Mater dolorosa* sacrificada sobre el altar de la abnegación expía sus culpas ocultando así la culpa-vergüenza resultado de la desobediencia. Las bimarentales, en cambio, será la *re-naturalización* el mecanismo de compensación de una sexualidad «contra-natura», mientras que las mixtas reforzarán el cumplimiento de la norma situándose como salvadoras niños necesitados. En todos los casos el consumo reproductivo exige un cierto grado de misticismo, de desconexión con la realidad y de entrega a alienantes fantasías narcisísticas.

Esta neomística no es exclusiva de las NM, ya que el discurso dominante es constantemente reproducido por los medios, los políticos, los especialistas, la Iglesia, la televisión...pero sí es más evidente en aquellas que han pasado por los mercados reproductivos. Además cumple una función homogenizadora, al unificar a todas las mujeres bajo el manto de la maternidad, al tiempo que las eleva en un discurso seductor al que se ha unido un feminismo del «empoderamiento maternal», que defiende la maternidad como práctica contra el patriarcado en una ideología fuertemente marcada por un supuesto retorno a la «naturaleza», que es, en definitiva, una vuelta al hogar y a los valores tradicionales.

En síntesis, este proceso de neomistificación genera identidad, esto es, construye al propio sujeto mismo y lo define desde la individualización narcisista del sistema de

consumo. En este sentido, la internalización de la norma maternal no sólo produce al sujeto, sino que además lo traslada a un mundo de sueños oníricos, de placer y de satisfacción permanente. Esta odisea se presenta como alternativa a una realidad frustrante, a la violencia que permanentemente ejerce sobre las mujeres una sociedad patriarcal que se niega a reconocerlas como ciudadanas.

Por consiguiente, el orden consumo produce el sujeto para el objeto, es decir, no sólo crea el producto (embrión, óvulo, espermatozoide o niño/a) sino que también determina quien, cómo, donde y cuando se consume, creando así una demanda/deseo/necesidad que sólo puede ser satisfecha en un mercado que dota de identidad.

A lo largo de este estudio hemos intentado mostrar cómo tras la aparente imagen de transgresión y diversidad que ofrecen las NM, se están «naturalizando» los roles de género. Reivindicamos, en definitiva, una posición feminista crítica ante una cultura de consumo que, a través de su discurso neomístico, trata de retirarnos de los espacios públicos para redefinirnos de nuevo como «ángeles del hogar».





## BIBLIOGRAFIA

Aceves Lozano, José (1998): «La historia oral y de vida: del recurso técnico a la experiencia de investigación», en *Técnicas de investigación en Sociedad, Cultura y Comunicación*, (ed.) Luis Jesús Galindo Cáceres, México: Addison Wesley.

Adorno, Theodor W. y Max Horkheimer (1944/1994): *Dialéctica de la Ilustración*, Madrid: Trotá.

Adroher, Salomé y Ana Berástegui (2000): «Adopción internacional: una nueva migración», *Migraciones*, 8:251-84.

AEP (Asociación Española de Pediatría) (2008): *Manual de la lactancia materna, de la teoría a la práctica*, Madrid: Edición Panamericana.

Agencia EFE (2007a): «Louise Brown, la primera ‘niña probeta’, da a luz un niño concebido de forma natural», en *El País*, 16 enero [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/sociedad/Louise/Brown/primer/nina/probeta/da/luz/nino/concebido/forma/natural/elpepusoc/20070116elpepusoc\\_3/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Louise/Brown/primer/nina/probeta/da/luz/nino/concebido/forma/natural/elpepusoc/20070116elpepusoc_3/Tes)

— (2007b): «La India apuesta por la adopción contra el tráfico de niños y los feticidios», en *El Mundo*, 7 mayo [en línea]:  
[www.elmundo.es/elmundo/2007/05/03/solidaridad/1178193810.html](http://www.elmundo.es/elmundo/2007/05/03/solidaridad/1178193810.html)

— (2007c): «Piden fin al tráfico de óvulos humanos», en *Salud.com*, 20 junio [en línea]:  
[www.salud.com/salud-femenina/piden-fin-al-trafico-ovulos-humanos.asp](http://www.salud.com/salud-femenina/piden-fin-al-trafico-ovulos-humanos.asp)

— (2007d): «En 2006 los españoles adoptaron 951 niños menos procedentes del extranjero», en *Adoptaenrusia.com*, 18 julio [en línea]: [adoptaenrusia.iespana.es/adopciones\\_2006.htm](http://adoptaenrusia.iespana.es/adopciones_2006.htm)

— (2007e): «Hallan a 46 niños en casa cuna ilegal en Guatemala», en *La Nación*, 13 agosto [en línea]: [www.nacion.com/ln\\_ee/2007/agosto/13/mundo1201287.html](http://www.nacion.com/ln_ee/2007/agosto/13/mundo1201287.html)

— (2008): «El Tribunal Europeo de Derechos Humanos condena a Francia por impedir adoptar a una lesbiana», en *El País*, 22 enero [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/sociedad/Tribunal/Europeo/Derechos/Humanos/condena/Francia/impedir/adoptar/lesbiana/elpepusoc/20080122elpepusoc\\_2/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Tribunal/Europeo/Derechos/Humanos/condena/Francia/impedir/adoptar/lesbiana/elpepusoc/20080122elpepusoc_2/Tes)

— (2009a): «Los obispos avisan de que los políticos que apoyan el aborto están en ‘pecado público’», en *20 minutos*, 11 noviembre [en línea]:  
[www.20minutos.es/noticia/563516/0/obispos/aborto/pecado/](http://www.20minutos.es/noticia/563516/0/obispos/aborto/pecado/)

— (2009b): «Un estudio de Atapuerca concluye la conveniencia de leche materna hasta los 4 años», en *Público*, 11 octubre [en línea]:  
[www.publico.es/agencias/efe/259581/un-estudio-de-atapuerca-concluye-la-conveniencia-de-leche-materna-hasta-los-4-anos](http://www.publico.es/agencias/efe/259581/un-estudio-de-atapuerca-concluye-la-conveniencia-de-leche-materna-hasta-los-4-anos)

— (2010a): «Una clínica británica rifa un tratamiento con óvulos escogidos a medida», en *El Mundo*, 16 marzo [en línea]:  
[www.elmundo.es/elmundosalud/2010/03/16/mujer/1268757931.html](http://www.elmundo.es/elmundosalud/2010/03/16/mujer/1268757931.html)

— (2010b): «China: La política de un solo hijo cumple 30 años», en *Heraldo*, 25 septiembre [en línea]: [www.heraldo.es/noticias/la\\_politica\\_solo\\_hijo\\_cumple\\_anos.html](http://www.heraldo.es/noticias/la_politica_solo_hijo_cumple_anos.html)

- (2010c): «Nobel de Medicina para el padre de la fertilización *in vitro*», en *El País*, 4 octubre [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/sociedad/Nobel/Medicina/padre/fertilizacion/in/vitro/elpepusoc/20101004elpepusoc\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Nobel/Medicina/padre/fertilizacion/in/vitro/elpepusoc/20101004elpepusoc_1/Tes)
- Alamilla, Ilena (2007): «Negocio perverso: Guatemala es el cuarto proveedor mundial de adopciones internacionales», en *Prensa Libre*, 6 agosto [en línea]:  
[www.prensalibre.com/pl/2007/agosto/06/179004.html](http://www.prensalibre.com/pl/2007/agosto/06/179004.html).
- Aler Gay, Isabel (2006): «La transformación de la maternidad en la sociedad española 1975-2005. Otra visión sociológica», *Documentos de trabajo (Centro de Estudios Andaluces)*, 2 (2).
- Alonso, Luis Enrique y Javier Callejo Gallego (1994): «Consumo e individualismo metodológico: una perspectiva crítica», *Política y sociedad*, 16:111-34.
- (1999): «El análisis del discurso: Del Postmodernismo a las Razones Prácticas», *Reis* (Revista Española de Investigaciones Sociológicas), 88:37-73.
- (2004): «Las políticas del consumo: transformaciones en el proceso de trabajo y fragmentación de los estilos de vida», *Revista Española de Sociología*, 4:7-50.
- (2005): *La era del consumo*, Madrid: Siglo XXI.
- Alonso, Luis Enrique y Fernando Conde (1994): *Historia del consumo en España*, Madrid: Debate.
- Altman, Dennis Patkin (1979): *Coming Out in the Seventies*, Syndey: Wild & Woolley.
- Amorós, Celia (1980): «Discurso de la diferencia, discurso de la igualdad», *El viejo topo*, 10: 30-3.
- (1985): *Hacia una crítica de la razón patriarcal*, Barcelona: Anthropos.
- (1998): *Mujeres, Feminismo y Poder*, Madrid: Forum de Política Feminista.
- (2005a): «‘La dialéctica del sexo de Shulamith Firestone’: Modulaciones feministas del freudo-marxismo», en *Teoría feminista 2. De la Ilustración a la globalización*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.
- (2005b): «Globalización y orden de género», en *Teoría feminista 3. De la Ilustración a la globalización*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.
- (2010): «Maternidad maximalista y huelgas demográficas», en *El País*, 9 octubre [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/portada/Maternidad/maximalista/huelgas/demograficas/elp eculbab/20101009elpbabpor\\_42/Tes](http://www.elpais.com/articulo/portada/Maternidad/maximalista/huelgas/demograficas/elp eculbab/20101009elpbabpor_42/Tes)
- Amorós, Celia y Ana de Miguel (2005): «Introducción: Teoría feminista y movimientos feministas», en *Teoría feminista 1. De la Ilustración a la globalización*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.
- Ander-Egg, Ezequiel (2000): *Métodos y técnicas de investigación social III. ¿Cómo organizar el trabajo de investigación?*, Buenos Aires: Lumen-Hvmanitas.

Anderheim Lisbeth et al. (2005): «Does psychological stress affect the outcome of in vitro fertilization? », *Human Reproduction*, 20(10):2969-75.

Andina Díaz, Elena (2004): «Enfermeras del bando nacional en la Guerra Civil española: según el libro ‘Princesas del Martirio’ de Concha Espina», *Index de enfermería*, 13(47): 61-5.

Andrés Granel, Helena (2006): «Mujeres Libres: emancipación femenina y revolución social», *Germinal*, 2:43-57.

Antonucci, Toni C. y Karen Mikus (1988): «The power of parenthood: Personality and attitudinal changes during the transition to parenthood», en *The transition to parenthood: Current theory and research*, (eds.) Gerald Y. Michaels y Wendy A. Goldberg, Cambridge: Cambridge University Press.

Aquino, Tomás de (1272/2001): *Comentario a los libros de Aristóteles, Sobre el sentido y lo sensible, Sobre la memoria y la reminiscencia*, Pamplona: EUNSA.

Arendell, Terry (1995): *Fathers and Divorce*, Londres: Sage.

Ariès, Philippe (1962): *Centuries of Childhood: A Social History of Family Life*, Nueva York: Alfred A. Knopf.

Aristóteles (s.IV a.C./1961): *De la generación de los animales*, Paris: Les Belles Lettres.

— (s.IV a.C./1997): *Metafísica*, Madrid: Gredos.

— (s.IV a.C./2001): *Ética a Nicómaco. Introducción*, Madrid: Alianza.

Arranz, Fátima (2007): «Ciencia, género y dominación», Madrid: Instituto de la Mujer.

Arranz, José María et al. (2008): *En torno a la familia española: análisis y reflexiones desde perspectivas sociológicas y económicas*, Madrid: Fundación de las Cajas de Ahorros.

Arribas Macho, José María (1994): «Antecedentes de la sociedad de consumo en España: de la dictadura de Primo de Rivera a la II República», *Política y Sociedad*, 16:149-68.

Artero, Enrique et al. (2010): «Longer Breastfeeding Is Associated with Increased Lower Body Explosive Strength during Adolescence», *Journal of Nutrition*, 40 (11):1989-95.

Atienza, Julián y José Luis Luján (1997): *La imagen social de las nuevas tecnologías biológicas en España*, Madrid: CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas).

Ayllón, Daniel (2010): «Las adopciones en China caen un 78% en tres años. Rusia y Etiopía suman la mitad del total de casos y superan ya al país asiático como emisores», en *Público*, 22 junio [en línea]: [www.publico.es/espana/322488/las-adopciones-en-china-caen-un-78-en-tres](http://www.publico.es/espana/322488/las-adopciones-en-china-caen-un-78-en-tres)

Aznar, Severino (1943): «El régimen de los subsidios familiares, la fraternidad cristiana y las consignas del Nuevo estado», *Revista Internacional de Sociología*, 2-3:97-110.

BAAF (*British Association for Adoption and Fostering*) (2009): «Adoption Register: Annual Report 2008-2009» [en línea]: [www.adoptionregister.org.uk/files/annualreport08.pdf](http://www.adoptionregister.org.uk/files/annualreport08.pdf)

Bachofen, Johann Jakob (1861/1992): *El matriarcado: Una investigación sobre la ginecocracia en el mundo antiguo según su naturaleza religiosa y jurídica*, Madrid: Akal.

Badinter, Elisabeth (1981): *¿Existe el instinto maternal? Historia del amor maternal, siglos XVII al XX*, Barcelona: Paidós.

— (2010): *Le conflit. La femme et la mere*, Paris: Flammarion.

Barón, Francho (2009): «Niña violada, madre excomulgada», en *El País*, 15 marzo [en línea]: [www.elpais.com/articulo/sociedad/Nina/violada/madre/excomulgada/elpepisoc/20090315elpepisoc\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Nina/violada/madre/excomulgada/elpepisoc/20090315elpepisoc_4/Tes)

Baudrillard, Jean (1970/2007): *La sociedad de consumo*, Madrid: Siglo XXI.

— (1991): «L'Amérique, ou la pensée de l'espace», en *Citoyenneté et urbanité*, (ed.) Yves Dauge, París: Esprit/Le Seuil.

Baumgartner, Christine (1984): «Psychomotor and social development of breast-fed and bottle-fed babies during their first year of life», *Acta Paediatr Hung* 25 (4): 409-17.

Bauman, Zygmunt (2007): *Vida de consumo*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Beauvoir de, Simone (1949/1986a): *El Segundo sexo. Volumen I: Los hechos y los mitos*, Madrid: Cátedra.

— (1949/1986b): *El Segundo sexo. Volumen II: La experiencia vivida*, Madrid: Cátedra.

Beechey, Veronica (1978): «Women and production: a critical analysis of some sociological theories of women's work», en *Feminism and Materialism. Women and Modes of Production*, (eds.) Annette Kuhn y Ann Marie Wolpe, Londres: Routledge and Kegan Paul.

Bengoechea, Mercedes (2004): «Mi madre es... un hueco en el espacio: discursos poéticos y lingüísticos sobre la insignificancia materna», en *Las mujeres y los niños primero*, (eds.) Angeles de la Concha Muñoz y Raquel Osborne, Barcelona: Icaria.

Benhabib, Sheila (2005): «Feminismo y posmodernidad una difícil alianza», en *Teoría feminista 2. De la Ilustración a la globalización*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.

Benjamin, Jessica (1988/1996): *Los lazos del Amor. Psicoanálisis, feminismo y el problema de la dominación*, Buenos Aires: Paidós.

Benjamin, Walter (1927/2005): *Libro de los pasajes*, Madrid: Akal.

Berástegui, Ana (2005): *La adaptación familiar en adopción internacional: Una muestra de adoptados mayores de tres años en la Comunidad de Madrid*, Madrid: Consejo Económico y Social de la Comunidad de Madrid.

— (2006): «Adopción internacional: ¿Solidaridad con la infancia o reproducción asistida?», *Instituto Universitario de la Familia* [en línea]: [www.foruminternacional.ciimu.org/pdf\\_cast\\_abstract/berastegui.pdf](http://www.foruminternacional.ciimu.org/pdf_cast_abstract/berastegui.pdf)

Berebitsky, Julie (2000): *Like Our Very Own: Adoption and the Changing Culture of Motherhood, 1851-1950*, Kansas: Univesity Press of Kansas.

- (2006): «Family ideal and social construction of Modern Adoption: A Historical Perspective», en *Adoptive Families in a Diverse Society*, (ed.) Katarina Wear, Londres: Rutgers University Press.
- Berger, Peter y Thomas Luckmann (1966/1991): *La construcción social de la realidad*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Berlin, Isaiah (1958/2001): *Dos conceptos de libertad y otros escritos*, Madrid: Alianza.
- Bhabha, Jacqueline (2004): «Moving Babies: Globalization, Markets, and Transnational Adoption», *Fletcher Forum of World Affairs*, 28:181-96.
- Bleichmar, Hugo (1997): *Avances en psicoterapia psicoanalítica. Hacia una técnica de intervenciones específicas*, Barcelona: Paidós.
- Bocchetti, Alessandra (1999): *Lo que quiere una mujer*, Madrid: Cátedra.
- Bock, Gisela y Pat Thane (1996): *Maternidad y políticas de género. La mujer en los estados de bienestar europeos, 1880-1950*, Madrid: Cátedra.
- Bocock, Robert (1995): *El consumo*, Madrid: Talasa.
- Bond, Jude (1995): «Post adoption depression Syndrome», *Roots and Wings Magazine*, [en línea]: [www.adopting.org/pad.html](http://www.adopting.org/pad.html)
- Bordo, Susan (1993): *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*, Berkeley: University of California Press.
- Boulding, Elise (1976): *The Underside of History*, Boulder, Colorado: Westview Press.
- Bourdieu, Pierre (1971): «Una interpretación de la teoría de la religión de Max Weber», *Archives européennes de sociologie*, XXII, 1: 3-21.
- (1988): *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Madrid: Taurus.
- (1996/2007): *Sobre la televisión*, Barcelona, Anagrama.
- (1999): *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- (2000): *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre, Jean-Claude Chamboredon y Jean-Claude Passeron (1976/2002): *El Oficio de Sociólogo*, México: Siglo XXI.
- Bowlby, John (1950/1995): *Maternal Care and Mental Health*, London: Jason Aronson.
- (1969/1999): *Attachment and Loss (Vol. I)*, Nueva York: Basic Books.
- Braidotti, Rosi (1997): «Mothers, Monsters and Machines», en *Writing on the Body, Female Embodiment and Feminist Theory*, (eds.) Katie Conboy, Nadia Median y Sara Stanbury Nueva York: Columbia University Press.
- (2000): *Sujetos nómades*, Barcelona: Paidós.

- Brazelton, T. Berry (1983): *Infants and Mothers*, Nueva York: Delacorte.
- Breiner, Sander (1990): *Slaughter of the Innocents: Children Abuse through the Ages and Today*, Nueva York: Plenum.
- Brown, Lesley, John Brown y Sue Freeman (1979): *Our Miracle Called Louise: A Parents' Story*, Nueva York: Paddington Press.
- Budapest, Zsuzsanna E. (1989): *The Grandmother of Time: A Women's Book of Celebrations, Spells, and Sacred Objects for Every Month of the Year*, Nueva York: HarperCollins.
- Bullock, Sandra (2010): «Sandra Bullock nos descubre su secreto más querido», en *Revista Hola*, nº 3432, 5 de mayo.
- Burin, Mabel (1987): *Estudios sobre la subjetividad femenina*, Buenos Aires: GEL (Grupo de Estudios Latinoamericano).
- (1996): «Género y Psicoanálisis: Subjetividades femeninas vulnerables», en *Psicoanálisis, estudios feministas y género* [en línea]: [www.psiconet.com/foros/genero/subjetividad.htm](http://www.psiconet.com/foros/genero/subjetividad.htm)
- Burin, Mabel y Emilce Dio Bleichmar (1996): *Género, psicoanálisis, subjetividad*, Barcelona: Paidós.
- BuscAdop (2008): «Aspectos fundamentales del certificado de idoneidad» [en línea]: [adopcion.org/joomla/index.php?option=com\\_content&view=article&id=46&Itemid=58](http://adopcion.org/joomla/index.php?option=com_content&view=article&id=46&Itemid=58)
- Bushnell, John A. (1977): «Further relationships between IPAT anxiety scale performance and infantile feeding experiences», *Journal of Clinical Psychology*, 33 (3): 698-700.
- Butler, Judith (1990/2001a): *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México: Paidós.
- (1997/2001b): *Mecanismos psíquicos del poder. Teorías sobre la sujeción*, Madrid: Cátedra.
- Cadwell, Lesley (1978): «Church, state and family: the women's movement in Italy», en *Feminism and materialism. Women and Modes of Production*, (eds.) Annette Kuhn y Ann Marie Wolpe, Londres: Routledge and Kegan Paul.
- Callejo Gallego, Javier (1994): «Modelos de comportamiento del consumidor: a propósito de la motivación», *Política y sociedad*, 16:93-110.
- Campbell, Colin (2004): «I Shop therefore I Know that I Am: The Metaphysical Basis of Modern Consumerism», en *Elusive Consumption*, (eds.) Karin M. Ekström y Helene Brembeck, Nueva York: Berg Publishers.
- Cantarella, Eva (1987): *Pandora's Daughters: The Role and Status of Women in Greek and Roman Antiquity*, Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Caparrós, Neus y E. Iván Jiménez-Aybar (2001): *El acogimiento familiar. Aspectos jurídicos y sociales*, Madrid: Rialp.
- Carp, E. Wayne (1998): *Family Matters: Secrecy and Disclosure in the History of Adoption*, Cambridge: Harvard University Press.

— (2002): *Adoption in America: Historical Perspectives*, Michigan: University of Michigan Press.

Castells, Ainhoa (2010): «La creciente opción de las madres sin pareja», en *El País*, 8 abril [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/pais/vasco/creciente/opcion/madres/pareja/elpepiesppvs/20100408elpvas\\_9/Tes](http://www.elpais.com/articulo/pais/vasco/creciente/opcion/madres/pareja/elpepiesppvs/20100408elpvas_9/Tes)

Castells, Manuel (1991): *La era de la información. Vol.2. El poder de la identidad*, México: Siglo XXI.

CEC (*Catechismus Ecclesiam Catholicam*) (2003): *Catecismo de la Iglesia Católica*, Vaticano: Libreria Editrice Vaticana.

Cela, Daniel (2009): «El arzobispo de Granada: ‘Si la mujer aborta, el varón puede abusar de ella’», en *El Correo de Andalucía*, 22 diciembre [en línea]:  
[www.elcorreoweb.es/andalucia/079125/arzobispo/granada/mujer/aborta/varon/abusar](http://www.elcorreoweb.es/andalucia/079125/arzobispo/granada/mujer/aborta/varon/abusar)

Chard, Chester S. (1976): *El hombre en la Prehistoria*, Navarra: Verbo divino.

Chester, Robert (1985): «The Rise of the Neo-Conventional Family», *New Society*, 9:185-8.

Chodorow, Nancy (1978): *The Reproduction of Mothering; Pshychoanalysis and the Sociology of Gender*, Londres: University of California Press.

— (1989): *Feminism and Psychoanalytic Theory*, Cambridge: Polity.

Cid, María Eugenia (2006): «Las renegociaciones de las relaciones objetales en la violencia adolescente», *Revista de Psicoanálisis de la Asociación Psicoanalítica de Madrid*, 48:105-24.

Cigarini, Lia (1996): *La política del deseo. La diferencia femenina se hace historia*, Barcelona: Icaria.

CIMAC (Comunicación e Información de la Mujer) (2007): «Familias españolas prefieren adoptar niñas chinas», 24 julio [en línea]: [www.cimacnoticias.com/site/07072402-Familias-espanolas.26680.0.html](http://www.cimacnoticias.com/site/07072402-Familias-espanolas.26680.0.html)

CIS (Centro de Investigaciones Sociológicas) (2006): *Barómetro de Abril 2006. Estudio n° 2.640* [en línea]:  
[www.cis.es/cis/opencms/Archivos/Marginales/2640\\_2659/2644/Cru2644\\_enlace.html](http://www.cis.es/cis/opencms/Archivos/Marginales/2640_2659/2644/Cru2644_enlace.html)

— (2010): *Barómetro de Septiembre 2010. Estudio n° 2.884* [en línea]:  
[datos.cis.es/pdf/Es2844sd\\_A.pdf](http://datos.cis.es/pdf/Es2844sd_A.pdf)

Cixous, Hélène (1995): *La risa de la medusa. Ensayos sobre la escritura*, Barcelona: Anthropos.

Colaizzi, Giulia (1990): «Feminismo y teoría del discurso. Razones para un debate», en *Feminismo y teoría del discurso*, (ed.) Giulia Colaizzi, Madrid: Cátedra.

COLEGAS (Colectivo de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales) (2009): «Gays y lesbianas piden que se legisle la maternidad subrogada en España», 10 junio [en línea]:  
[www.colegaweb.org/index2.php?option=com\\_content&do\\_pdf=1&id=903](http://www.colegaweb.org/index2.php?option=com_content&do_pdf=1&id=903)



Collins, Patricia Hill (1991): *Black Feminist Thought. Knowledge, Consciousness, and Politics of Empowerment*, Nueva York: Routledge.

Colton, Matthew y Walter Hellinckx, (1999): «Foster and residential care in the EU», en *Handbuch Heimerziehung und Pflegekinderwesen in Europa*, (eds.) Herbert Colla et al., Neuwied: Luchterhand.

Comte, Auguste (1844/1999): *Discurso sobre el espíritu positivo*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Conde, Rosa (1982): «Desarrollo económico y cambio familiar: el impacto del nuevo rol femenino sobre la estructura de la familia», en *Familia y cambio social*, Madrid: CIS.

Connell, Robert William (1987): *Gender and Power*, Stanford: University Press.

Corea, Gena (1985): *The mother machine. Reproductive technologies from artificial insemination to artificial wombs*, Nueva York: Harper and Row.

— (1988): «Women, class and genetic engineering», en *The Baby Machine: Commercialisation of Motherhood*, (ed.) Jocelyne Scutt, Melbourne: McCulloch Publishing.

— (1999): «Entrevista a Gena Corea», *M y S (Mujeres y Salud)* nº 6, [en línea]: [www.matriz.net/mys/mys-06/entrevista/ent\\_06\\_01p.html](http://www.matriz.net/mys/mys-06/entrevista/ent_06_01p.html)

Corea, Gena y Susan Ince (1987): «Report of a survey of IVF clinics in the US», en *Made to Order: the Myth of Reproductive and Genetic Progress*, (eds.) Patricia Spallone y Deborah Lynn Steinberg, Oxford: Pergamon Press.

Coroleu, Buenaventura (2009): «Entrevista al doctor Buenaventura Coroleu», en *Concibe.es*, 28 noviembre [en línea]: [www.concibe.es/entrevistas.php](http://www.concibe.es/entrevistas.php)

Coward, Rosalind (1983): *Patriarchal Precedents*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

Crespo, Juana (2008): «Entrevista a la Doctora Juana Crespo: ‘Sólo la ignorancia puede tener miedo a la medicina reproductiva’», en *El Mercantil Valenciano*, 10 febrero [en línea]: [www.levante-emv.com/secciones/noticia.jsp?pRef=3810\\_19\\_405530\\_Comunitat-Valenciana-Juana-Crespo-Solo-ignorancia-puede-tener-miedo-medicina-reproductiva](http://www.levante-emv.com/secciones/noticia.jsp?pRef=3810_19_405530_Comunitat-Valenciana-Juana-Crespo-Solo-ignorancia-puede-tener-miedo-medicina-reproductiva)

Crossley, Michele L. (2009): «Breastfeeding as a Moral Imperative: An Autoethnographic Study», *Feminism and Psychology*, 19:71-87.

Cruz, Penélope (2009): «Pe, instinto maternal», Programa *Corazón*, La 1 de RTVE, 1 agosto.

Cuadrado Zurinaga, Mayka (2009): «Los Permisos Transferibles aumentan la desigualdad», en PIINA (*Plataforma por permisos iguales e intransferibles de Nacimiento y Adopción*), 17 diciembre [en línea]: [www.nodo50.org/plataformapaternidad/blog/los-permisos-transferibles-aumentan-la](http://www.nodo50.org/plataformapaternidad/blog/los-permisos-transferibles-aumentan-la)

Deleuze, Gilles (1981): *Empirismo y subjetividad*, Barcelona: Gedisa.

Delgado, Margarita (2007): *Encuesta de Fecundidad, familia y valores 2006*, Madrid: CIS.

Delphy, Christine (1982): *Por un feminismo materialista: el enemigo principal y otros textos*, Barcelona: La Sal edicions de les dones.

- Derrida, Jacques (1967/1998): *De la gramatología*, México: Siglo XXI.
- (1982): «*Differance*», *Margins of Philosophy*, Chicago: University of Chicago Press.
- Deutsch, Helen (1924/1977): *La psicología de la mujer*, Buenos Aires: Losada.
- Dietz, Mary G. (1994): «Ciudadanía con cara feminista: El problema con el pensamiento maternal», *Debate Feminista*, 10(5): 45-66.
- Diniz, Debora y Rosely Gomes (2005): «Infertilidad e Infecundidad: Acceso a las Nuevas Tecnologías Conceptivas», *SeriAs para el debate*, nº 4 [en línea]: [www.convencion.org.uy/02docs/DocumentosWord/serias4.pdf](http://www.convencion.org.uy/02docs/DocumentosWord/serias4.pdf)
- Dinnerstein, Dorothy (1976): *The Mermaid and the Minotaur*, Nueva York: Harper and Row.
- Dio Bleichmar, Emilce (1997): *La sexualidad femenina de la niña a la mujer*, Barcelona: Paidós.
- Dion, Celine (2010): «Celine Dion presenta a sus ‘bebés milagro’», en Revista *Hola*, 5 diciembre [en línea]: [www.hola.com/musica/2010121550260/revista/hello/celinedion/1/](http://www.hola.com/musica/2010121550260/revista/hello/celinedion/1/)
- DiQuinzio, Patrice (1999): *The Impossibility of Motherhood: feminism, individualism and the problem of mothering*, Nueva York: Routledge.
- Doane, Janice y Devon Hodges (1992): *From Klein to Kristeva: Psychoanalytic Feminism and the Search for the «Good Enough» Mother*, Michigan: University of Michigan Press.
- Donzelot, Jacques (1977): *La Policía de las Familias*, Valencia: Pre-Textos.
- Dørheim, Karen S. et al. (2009): «Sleep and depression in postpartum women: a population-based study», *Sleep*, 32(7):847-55.
- Douglas, Susan J. y Meredith W. Michaels (2004): *The Mommy Myth. The Idealization of Motherhood and How it has Undermined Women*, Nueva York: Free Press.
- Durkheim, Emile (1895/1964): *Las reglas del método sociológico*, Buenos Aires: Dédalo.
- Duva, Jesús y Natalia Junquera (2011): «Compré a mi hijo por tres millones y murió», en *El País*, 8 mayo [en línea]: [www.elpais.com/articulo/sociedad/Compre/millones/hijo/murio/Fue/castigo/elpepisoc/20110508elpepisoc\\_3/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Compre/millones/hijo/murio/Fue/castigo/elpepisoc/20110508elpepisoc_3/Tes)
- Dyer, Silke J. (2009): «International estimates on infertility prevalence and treatment seeking: potential need and demand for medical care», *Human Reproduction*, 24(9):2379-80.
- Eckstein-Diener, Bertha (1930/1973): *Mothers and Amazons: The First Feminine History of Culture*, Nueva York: Anchor Press.
- Ehrenreich, Barbara y Deidre English (1989/2010): *Por tu propio bien 150 años de consejos expertos a mujeres*, Madrid: Capitan Swing.
- Eisenstein, Zillah (1999): «La pedagogía jurídica como silencio o como silencios autorizados», en *Feminismos y pedagogías en la vida cotidiana*, (ed.) Carmen Luke, Madrid: Morata.

Elias, Norbert (1993): *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Elshtain, Jean Bethke (1981): *Public Man, Private Woman*, Nueva York: Princeton University Press.

Engels, Frederick (1880/1998): *Del socialismo utópico al socialismo científico*, Barcelona: DeBarris.

— (1884/1976): *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*, Ecuador: Ediciones Claridad.

Erikson, Erik H. (1968): *Identity: Youth and Crisis*, Nueva York: Norton.

Eschelbach Hansen, Mary y Daniel Pollack (2010): «Transracial Adoption of Black Children: An Economic Analysis», en *Baby Markets: Money and the New Politics of Creating Families*, (ed.) Michele Bratcher Goodwin, Nueva York: Cambridge University Press.

Establier, Helena (2005): «La teoría de la maternidad en el contexto crítico español», en *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora*, (Coord.) Silvia Caporale, Madrid: Entinema.

Estivill Eduard y Sylvia de Béjar (1995): *Duérmete niño: Como solucionar el problema del insomnio infantil*, Barcelona: Debolsillo.

Ettorre, Elizabeth M. (1980): *Lesbians, Women and Society*, Londres: Routledge & Kegan Paul.

Europa Press (2007): «El ‘niño de El Royo’ vuelve a un centro de acogida», en *20 minutos*, 13 abril [en línea]: [www.20minutos.es/noticia/222869/0/nino/royo/acogida/](http://www.20minutos.es/noticia/222869/0/nino/royo/acogida/)

— (2009): «El ayuno prolongado puede servir para recuperar la fertilidad en los humanos», en *20 minutos*, 15 noviembre [en línea]: [www.20minutos.es/noticia/506545/0/ayuno/fertilidad/humanos/](http://www.20minutos.es/noticia/506545/0/ayuno/fertilidad/humanos/)

— (2010): «El 94 por ciento de las madres que dan el pecho a sus hijos no siguen una dieta adecuada, según un estudio de la UGR», en *20 Minutos*, 18 enero [en línea]: [www.20minutos.es/noticia/608751/0/](http://www.20minutos.es/noticia/608751/0/)

— (2011a): «Baja la tasa de natalidad y las madres primerizas son cada vez más añosas», en *El mundo*, 27 Enero [en línea]: [www.elmundo.es/elmundo/2011/01/27/espana/1296125650.html?a=61a62bef435fd5ce6c7234b9413668eb&t=1296129163&numero=](http://www.elmundo.es/elmundo/2011/01/27/espana/1296125650.html?a=61a62bef435fd5ce6c7234b9413668eb&t=1296129163&numero=)

— (2011b): «La edad media de maternidad en España ascendió a 31,06 años en el primer trimestre de 2011», en *RTVE.es*, 18 Abril [en línea]: [www.rtve.es/noticias/20110418/edad-media-maternidad-espana-ascendio-3106-anos-primer-trimestre-2011/425695.shtml](http://www.rtve.es/noticias/20110418/edad-media-maternidad-espana-ascendio-3106-anos-primer-trimestre-2011/425695.shtml)

Evans, John K. (1991): *War, Women and Children in Ancient Rome*, Londres: Routledge.

Falcón, Lidia (1982): *La razón feminista. Tomo II. La reproducción humana*, Barcelona: Fontanella.

Fairclough, Norman (1995): *Critical discourse analysis: the critical study of language*, Londres: Longman.

Featherstone, Mike (1991/2000): *Cultura de consumo y posmodernismo*, Buenos Aires: Amorrortu.

Feito Alonso, Rafael (1995): *Estructura social contemporánea: las clases sociales en los países industrializados*, Madrid: Siglo XXI.

Femenías, María Luisa (2005): «El feminismo postcolonial y sus límites», en *Teoría feminista 3. De la Ilustración a la globalización*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.

Fergusson, David M., Michael Lynskey y L. John Horwood (1995): «The adolescent outcomes of adoption: a 16 year longitudinal study», *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 36: 597-615.

Fergusson, David M. et al. (1987): «Breastfeeding and subsequent social adjustment in six- to eight-year-old children», *Journal of Child Psychology and Psychiatry and allied disciplines*, 28: 378-86.

Fernández Menicucci, Amaya (2005): «La maternidad como frontera. El concepto teórico poscolonial anglófono», en *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora*, (ed.) Silvia Caporale Bizzini, Madrid: Entinema.

Ferrado, Mónica L. (2008): «Las parejas extranjeras buscan embriones en España», en *El País*, 9 agosto [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/sociedad/parejas/extranjeras/buscan/embriones/Espana/elpepisoc/20080809elpepisoc\\_3/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/parejas/extranjeras/buscan/embriones/Espana/elpepisoc/20080809elpepisoc_3/Tes)

Fildes, Valerie (1988): *Wet Nursing: A History from Antiquity to the Present*, Londres: Basil Blackwell.

Firestone, Shulamith (1976): *La dialéctica del sexo*, Barcelona: Kairós.

Flax, Jane, (1978): «The Conflict between Nurturance and Autonomy in Mother-Daughter Relationships and within Feminism», *Feminist Studies*, 4(2):171-89.

— (1990): *Psicoanálisis y feminismo. Pensamientos fragmentarios*, Madrid: Cátedra.

Folguera, Pilar (1988): «De la transición política a la democracia. La evolución del feminismo en España durante el período 1975-1988», en *El feminismo en España: Dos siglos de historia*, (ed.) Pilar Folguera, Madrid: Fundación Pablo Iglesias.

Fominaya, Carlota (2008): «Madrid abre la bolsa de adopción nacional tras permanecer cuatro años cerrada», en *ABC*, 10 octubre [en línea]:  
[www.abc.es/20081010/madrid-madrid/madrid-abre-bolsa-adopcion-20081010.html](http://www.abc.es/20081010/madrid-madrid/madrid-abre-bolsa-adopcion-20081010.html)

UNICEF (Fondo de Naciones Unidas para la Infancia) (1989): *Protección, promoción y apoyo de la lactancia natural: la función especial de los servicios de maternidad*, Ginebra: Organización Mundial de la Salud.

Foucault, Michel (1969/2006): *Arqueología del saber*, Madrid: Siglo XXI.

- (1970/1999): *El Orden del Discurso*, Barcelona: Tusquets.
- (1987): *Historia de la sexualidad. Vol. I. La voluntad de saber*, Madrid: Siglo XXI.
- Fraisse, Geneviève (2003): *Los dos gobiernos: la familia y la ciudad*, Madrid: Cátedra.
- Franco, Gustavo (2008): «Nuevas familias con viejos problemas para conciliar. Madres solteras o parejas gays exigen reformas para poder cuidar a sus hijos», en *Público*, 23 febrero [en línea]: [www.publico.es/espana/052217/monoparentales](http://www.publico.es/espana/052217/monoparentales)
- Fraser, Nancy y Linda J. Nicholson (1990): «Social Criticism without Philosophy: An Encounter between Feminism and Postmodernism», en *Feminism/Postmodernism*, (ed.) Linda Nicholson, Nueva York: Routledge.
- Freixas, Ana, Clara Coria y Susana Covas (2005): *Los cambios en la vida de las mujeres. Temores, mitos y estrategias*, Buenos Aires: Paidós.
- Freud, Sigmund (1924/1972): «La disolución del complejo de Edipo», en *Obras completas*, Madrid: Biblioteca Nueva.
- (1930/1997): *El malestar en la cultura*, Madrid: Alianza.
- (1931/1971): «Sobre la sexualidad femenina», en *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Friedan, Betty (1963/2009): *La mística de la feminidad*, Madrid: Júcar.
- (1983): *La segunda fase*, Barcelona: Plaza & Janés.
- Frydman, René (1986): *L'irrésistible désir de naissance*, París: PUF (Presses Universitaires de France).
- Gadow, Sally (1980): «Body and Self: A Dialectic», *Journal of Medicine and Philosophy*, 5 (3):172-85.
- García de León, María Antonia (1999): «Los estudios de género en España (un balance)», *Revista Complutense de Educación*, 10(2):167-87.
- García Prince, Evangelina (2003): «Diferencias en el liderazgo y los modos de dirección de las mujeres», *Seminario internacional sobre liderazgo y dirección para mujeres: Poder y empoderamiento de las mujeres*, Valencia: FEMEVAL [en línea]: [www.iidh.ed.cr/comunidades/derechosmujer/docs/dm\\_enlinea/proleadponencia0340/proleadponencia0340.pdf](http://www.iidh.ed.cr/comunidades/derechosmujer/docs/dm_enlinea/proleadponencia0340/proleadponencia0340.pdf)
- García Vaquero, Pilar (2010): «Andalucía abre la bolsa de adopción nacional tras llevar casi 20 años cerrada», en *ABC*, 8 enero [en línea]: [www.abc.es/20100118/nacional-cordoba-cordoba/andalucia-abre-bolsa-adopcion-201001180920.html](http://www.abc.es/20100118/nacional-cordoba-cordoba/andalucia-abre-bolsa-adopcion-201001180920.html)
- García Zúñiga, Rocío (2000): «Adopción Internacional: el derecho de todo niño a tener una familia», *Turno de Intervención de Adopciones Internacionales (TIPAI)* [en línea]: [www.derecho-familia.com/trabajo/AdopcionInternacional.pdf](http://www.derecho-familia.com/trabajo/AdopcionInternacional.pdf)

- Garriga, Josep (2009): «Familias profesionales para niños especiales», en *El País*, 14 julio [en línea]: [www.elpais.com/articulo/sociedad/Familias/profesionales/ninos/especiales/elpepisoc/20090714elpepisoc\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Familias/profesionales/ninos/especiales/elpepisoc/20090714elpepisoc_1/Tes)
- Gergen, Kenneth J. (1992): *El yo saturado*, Barcelona: Paidós.
- Gewirth, Alan (1998): *Self-Fulfillment*, Princeton: Princeton University Press.
- Giampino, Sylviane (2002): *¿Son culpables las madres que trabajan?*, México: Siglo XXI.
- Giddens, Anthony (1997): *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona: Península.
- Gilligan, Carol (1982): *In a different voice*, Cambridge: Harvard University Press.
- Gimbutas, Marija, (1974/1991): *Diosas y Dioses de la Antigua Europa*, Madrid: Istmo.
- Gimeno, Beatriz (2010): «Mercado de cuerpos», en *El País*, 9 octubre [en línea]: [www.elpais.com/articulo/sociedad/Mercado/cuerpos/elpepusoc/20101009elpepisoc\\_2/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Mercado/cuerpos/elpepusoc/20101009elpepisoc_2/Tes)
- Girard, René (2007): «Deseo mimético y estructura antropológica», *Anthropos*, 213:112-25.
- Glaser, Barney G. y Anselm L. Strauss (1967/2006): *The Discovery of Grounded Theory: Strategies for Qualitative Research*, Nueva York: Aldine Transaction.
- Goffman, Erving (1963/1980): *Estigma: La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.
- Goldamn-Amirav, Anna (1996): «Mira, Yahveh me ha hecho estéril», en *Figuras de madre*, (ed.) Silvia Tubert, Madrid: Cátedra.
- Goldberg, David y Wolkind, Stephen N. (1992): «Patterns of psychiatric disturbance in adopted girls», *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 33:935-40.
- González Rodríguez, Carlos (2006): «Entrevista digital a Carlos González», en *El Mundo*, 22 junio [en línea]: [www.elmundo.es/encuentros/invitados/2006/06/2077/](http://www.elmundo.es/encuentros/invitados/2006/06/2077/)
- (2009): *Comer, amar, mamar: Guía de la crianza natural*, Madrid: Temas de hoy.
- González Rodríguez, María del Mar et al. (2008): *Madres Solas Por Elección. Análisis de la Monoparentalidad Emergente 2004-2007*, Sevilla: Instituto de la Mujer.
- Goode, William Josiah (1963/1970): *World revolution and family patterns*, Nueva York: Free Press.
- Goodwin, Michele (2005): «Assisted Reproductive Technology and The Double Bind: The Illusory choice of Motherhood», *Journal of Gender, Race and Justice*, 9(1):1-54.
- Gouges, Olympe (1791/2009): «Declaration of the Rights of Woman and Citizen», en *Clio* 09 (35), [en línea]: [clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf](http://clio.rediris.es/n31/derechosmujer.pdf)
- Griffin, Susan (1978): *Woman and Nature: The Roaring Inside Her*, Nueva York: Harper & Row.

Gross, Martine (2005): «Diferencias y semejanzas entre hombres homosexuales y mujeres lesbianas que quieren niños», en *National de la Recherche Scientifique* [en línea]: [www.foruminternacional.ciimu.org/pdf\\_cast\\_abstract/gross.pdf](http://www.foruminternacional.ciimu.org/pdf_cast_abstract/gross.pdf)

Gubrium, Jaber F. y James A. Holstein (2002): *Handbook of interview research: context & method*, Thousand Oaks, California: Sage.

Guijarro Morales, Antonio (2001): *El Síndrome de la Abuela Esclava. Pandemia del Siglo XXI*, Granada: Grupo Editorial Universitario.

Gupta, Jyotsna Agnihotri (2006): «Towards Transnational Feminisms. Some Reflections and Concerns in Relation to the Globalization of Reproductive Technologies», *European Journal of Women's Studies*, 13(1):23-38.

Gutman, Laura (2008): «La lactancia salvaje» [en línea]: [www.lauragutman.com.ar](http://www.lauragutman.com.ar)

— (2010): «Mamas solas» [en línea]: [www.lauragutman.com.ar/articulos.html](http://www.lauragutman.com.ar/articulos.html)

Hanmer, Jalna (1983): «Reproductive Technology: The Future for Women? », en *Machina Ex Dea: Feminist Perspectives on Technology*, (ed.) Joan Rothschild, Nueva York: Pergamon.

Haraway, Donna (1995): *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid: Cátedra.

Harding, Sandra (1981): «What is the Real Material Base of Patriarchy and Capital? », en *Women and Revolution*, (ed.) Lydia Sargent, Boston: South End Press.

— (1990): «Feminism, Science, and the Anti-Enlightenment Critiques», en *Feminism/Postmodernism*, (ed.) Linda J. Nicholson, Londres: Routledge.

— (1993): *Ciencia y Feminismo*, Madrid: Morata.

Harris, Olivia y Kate Young (1979): *Antropología y feminismo*, Barcelona: Anagrama.

Hartsock, Nancy (1990): «Foucault on Power: A Theory for Women?», en *Feminism/Postmodernism*, (ed.) Linda Nicholson, Nueva York: Routledge.

Hartmann, Heidi (1980): «Un matrimonio mal avenido: hacia una unión más progresiva entre feminismo y marxismo», *Zona Abierta*, 24:85-113.

Hernando, Almudena (2000): *La construcción de la subjetividad femenina*, Madrid: Instituto de Investigaciones Feministas.

— (2008): «Género y sexo: mujeres, identidad y modernidad», *Claves de razón práctica*, 118: 64-70.

Hobbes, Thomas (1651/2006): *Leviatán: o la materia, forma y poder de una república, eclesiástica y civil*, Madrid: Fondo de Cultura Económica.

Hocquenghem, Guy (1978): *Homosexual Desire*, Londres: Alison & Busby.

Hoffman, Lois Wladis y Martin L. Hoffman (1973): «The value of children to parents», en *Psychological perspectives on population*, (ed.) James T. Fawcett, Nueva York: Basic Books.

Hoksbergen, René y Jan Ter Laak (2005): «Changing attitudes of adoptive parents in Northern European countries», en *Psychological Issues in adoption: research and practice*, (eds.) David M. Brodzinsky y Jesús Palacios, Nueva York: Praeger.

Hoopes, Janet. L. (1990): «Adoptions and Identify Formation», en *The Psychology of Adoption*, (eds.) David M. Brodzinsky y Marshall D. Schechter, Nueva York: Oxford University Press.

Horney, Karen (1926/1982): «Sobre la génesis del complejo de castración en la mujer», en *Psicología Femenina*, Madrid: Alianza.

Hradil, Stefan (1995): *Die «Single-Gesellschaft»*, Munich: C. H. Beck.

Hughes, Eduard, John Collins y Patrick Vandekerckhove (2008): «Citrato de clomifeno para la subfertilidad inexplicada en mujeres», *La Biblioteca Cochrane Plus*, nº 4, Oxford [en línea]:

[www.update-software.com/BCP/BCPGetDocument.asp?DocumentID=CD000057](http://www.update-software.com/BCP/BCPGetDocument.asp?DocumentID=CD000057)

Hurstel, François (1997): «De los padres ‘ausentes’ a los ‘nuevos padres’. Contribución a la historia de una transmisión genealógica colectiva», en *Figuras de padre*, (ed.) Silvia Tubert, Madrid: Cátedra.

Hurtig, Marie Claude, Michèle Kail y Hélène Rouch (1991): *Sexe et genre. De la hiérarchie entre les sexes*, Paris: Editions du CNRS.

Ibáñez, Jesús (1979/2003): *Más allá de la sociología*, Madrid: Siglo XXI.

Ikemoto, Lisa C. (2009): «Eggs as Capital: Human Egg Procurement in the Fertility Industry and the Stem Cell Research Enterprise», *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 34(4): 763- 82.

INE (Instituto Nacional de Estadística) (2006): *Encuesta de Movimiento Natural de la Población* [en línea]: [www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t20/e301/&file=inebase](http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=/t20/e301/&file=inebase)

— (2010): *Movimiento Natural de la Población e Indicadores Demográficos Básicos Año 2009*. Nota de Prensa, 22 junio [en línea]: [www.ine.es/prensa/np600](http://www.ine.es/prensa/np600)

Innes, Lyn (1994): «Virgin Territories and Motherlands: Colonial and Nationalist representations of Africa and Ireland», *Feminist Review*, 47:1-14.

Ireland, Mardy S. (1993): *Reconceiving women. Separating motherhood from female identity*, Nueva York: The Guilford Press.

Irigaray, Luce (1974/2007): *Speculum: Espéculo de la otra mujer*, Madrid: Akal.

— (1981): *El cuerpo a cuerpo con la madre*, Barcelona: La Sal.

— (1982): *Ese sexo que no es uno*, Madrid: Saltés.

— (1992): *Yo, tu, nosotras*, Madrid: Cátedra.

Jadva, Vasati et al. (2010): «‘Offsprings’ experiences of searching for and contacting their donor siblings and donor», *Reproductive BioMedicine*, 20: 523-32.



James, William (1890/1981): *The Principles of Psychology. Volume II*, Cambridge: Harvard University Press.

Jameson, Fredric (1984): «Postmodernism and the Consumer Society», en *Postmodern Culture*, (ed.) Hal Foster, Londres: Pluto Press.

Jensen, Tracey (2008): «I ‘Speaking as a mother’: notes on becoming a researcher and not getting onto Supernanny», *Feminism and Psychology*, 18(3):384–8.

Jónasdóttir, Anna (1993): *El poder del amor. ¿Le importa el sexo a la democracia?*, Madrid: Cátedra.

Jung, Carl G. (1913/2000): «Ensayo de exposición de la teoría psicoanalítica», en *Freud y el psicoanálisis. Obra Completa*. Vol. 4, Madrid: Trotta.

Junquera, Natalia (2011): «La Fiscalía cree que el robo de niños no obedece a un plan sistemático a nivel nacional», en *El País*, 1 febrero [en línea]: [www.elpais.com/articulo/espana/Fiscalia/cree/robo/ninos/obedece/plan/sistematico/nivel/nacional/elpepuesp/20110201elpepunac\\_12/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/Fiscalia/cree/robo/ninos/obedece/plan/sistematico/nivel/nacional/elpepuesp/20110201elpepunac_12/Tes)

Kant, Immanuel (1781/1970): *Crítica de la razón pura*, Madrid: Ediciones Ibéricas.

Kaplan, Ann E. (1994): *Motherhood and Representation*, London: Routledge.

Katz Rothman, Barbara (2006): «Adoption and the Culture of Genetic Determinism», en *Adoptive Families in a Diverse Society*, (ed.) Katarina A. Wear, Londres: Rutgers University Press.

Kaufman, Michael (1994): «Men, Feminism and Men’s Contradictory Experiences of Power», en *Theorizing Masculinities*, (eds.) Harry Brod y Michael Kaufman, Londres: Sage.

Keller, Evelyn Fox (1991): *Reflexiones sobre género y ciencia*, Valencia: Alfons el Magnánim.

Klein, Melani (1932/1987a): «El psicoanálisis de niños», en *Obras Completas*, Barcelona: Paidós.

— (1937/1987b): «Etapas tempranas del complejo de Edipo», en *Obras Completas*, Barcelona: Paidós.

Klein, Renate Duelli (1984): «Doing It Ourselves: Self-Insemination», en *Test Tube Women: What Future for Motherhood?*, (eds.) Rita Arditti, Renate Duelli-Klein y Shelley Minden, Londres: Pandora Press.

Knibiehler, Yvonne (1996): «Madres y nodrizas», en *Figuras de madre*, (ed.) Silvia Tubert, Madrid: Cátedra.

— (1997): «Padre, patriarcado y paternidad», en *Figuras de padre*, (ed.) Silvia Tubert, Madrid: Cátedra.

Knibiehler, Yvonne y Catherine Fouquet (1980): *L’histoire des mères, du Moyen Âge à nos jours*, Paris: Éditions Montalba.

Kohut, Heinz (1984): *Cómo cura el Psicoanálisis*, Buenos Aires: Paidós.

Koval, Ramone y Jocelyne A.Scutt (1988): «Genetic & reproductive engineering – All for the infertile? », en *The Baby Machine: Commercialisation of Motherhood*, (ed.) Jocelyne Scutt, Carlton: McCulloch Publishing.

Kramer, Michael S (2008): «Breastfeeding, Breast-Milk Feeding, Breast Feeding, and IQ: Unknown and Known Knowns—Reply», *Arch Gen Psychiatry*, 65(12):1458-9.

Kristeva, Julia (1995): *Las nuevas enfermedades del alma*, Madrid: Cátedra.

— (2000): *Lo femenino y lo sagrado*, Madrid: Cátedra.

Kvale, Steinar (1996): *Interviews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*, California: Sage.

Kvifte Andresen, Inger-Lise (1992): «Behavioural and school adjustment of 12-13 year old internationally adopted children in Norway: a research note», *Journal of Child Psychology and Psychiatry*, 33:427-39.

Lacan, Jacques (1960/1998a): «El estadio del espejo como formación del Yo», en *Escritos*, México: Siglo XXI.

— (1960/1998b): «Posición del Inconsciente», en *Escritos*, México: Siglo XXI.

— (1972/1998c): *Seminario Encore* [en línea]: [www.acheronta.org/encore.htm](http://www.acheronta.org/encore.htm)

Lacruz, José Luis et al. (1997): *Elementos de derecho civil IV. Derecho de Familia*, Barcelona: Bosch.

Laqueur, Thomas (1994): *La construcción del sexo: cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*, Madrid: Cátedra.

Lasch, Christopher (1979): *The Culture of Narcissism: American Life in an Age of Diminishing Expectations*, Nueva York: W. W. Norton.

Lawrence, Ruth. A y Robert M. Lawrence (2007): *Lactancia maternal: Una guía para la profesión médica*, Madrid: Elsevier.

Lázaro, Margarita (2008): «Más de 30.000 niños buscan familia en España», en *Soytu.es actualidad*, 3 octubre [en línea]: [www.soytu.es/soitu/2008/10/01/actualidad/1222874872\\_262388.html](http://www.soytu.es/soitu/2008/10/01/actualidad/1222874872_262388.html)

Le Play, Frédéric (1871/2009): *L'Organisation de la famille selon le vrai modèle signalé par l'histoire de toute les races et de tous les temps*, Whitefish: Kessinger Publishing.

Lederer, Wolfgang (1968): *The Fear of Women*, Nueva York: Grune & Stratton Harcourt.

Lerner, Gerda (1986): *The Creation of Patriarchy*, Nueva York: Oxford University Press.

Levinton, Nora (2000): *El superyó femenino*, Madrid: Biblioteca Nueva.

Lewin, Ellen (1993): *Lesbian Mothers. Accounts of gender in American culture*, Londres: Cornell University Press.

- (1994): «Negotiating lesbian motherhood: The dialectics of resistance and accommodation», en *Mothering: Ideology, Experience, and Agency*, (eds.) Evelyn Nakano Glenn, Grace Chang y Linda Rennie Forcey, Nueva York: Routledge.
  - (2006): «Family Values. Gay Men and Adoption in America», en *Adoptive Families in a Diverse Society*, (ed.) Katarina Wegar, Londres: Rutgers University Press.
  - (2007): «Entrevista a Ellen Lewin», *AIBR (Revista de Antropología Iberoamericana)*, 2(1):11-8.
- Lipovetsky, Gilles (1999): *La era del vacío*, Barcelona: Anagrama.
- (2007): *La Felicidad Paradójica. Ensayo sobre la Sociedad del Hiperconsumo*, Barcelona: Anagrama.
- Locke, John (1690/1970): *Segundo Tratado sobre el Gobierno Civil*, Madrid: Alianza.
- (1690/1999): *Ensayo sobre el entendimiento humano*, México: Fondo de Cultura Económica.
- (1693/1986): *Pensamientos sobre la educación*, Madrid: Akal
- López Pardina, Teresa (2005): «El feminismo existencialista de Simone de Beauvoir», en *Teoría Feminista I: de la Ilustración a la globalización. De la Ilustración al Segundo Sexo*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.
- Lozano Estivalis, María (2007): *La maternidad en escena. Mujeres, Reproducción y representación cultural*, Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.
- Lozano, Jorge, Cristina Peña-Marín y Gonzalo Abril (1982): *Análisis del discurso: Hacia una semiótica de la interacción textual*, Madrid: Cátedra.
- Lynch, Michael (1982): «Forgotten Fathers», en *Flaunting It!: A Decade of Gay Journalism from The Body Politic*, (eds.) Jackson y Stan Persky, Vancouver: New Star Books.
- Machado, Carmen (2010): «La era de las madres-vaca», en *Magazin El Mundo*, 17 octubre.
- Madrid, Mercedes (1999): *La misoginia en Grecia*, Madrid: Cátedra.
- Mahler, Eamonn R., Masoud Afnan y Christopher L. Barrat (2003), «Epigenetic risks related to assisted reproductive technologies: Epigenetics, imprinting, ART and icebergs?», *Human Reproduction*, 18:2508-11.
- Martín Casares, Aurelia (2006): *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos sexuales*, Madrid: Cátedra.
- Martínez, María Rosalía y María Jesús Rodríguez (2000): *La maternidad social: Estudio de casos de filiación no consanguínea en la provincia de Sevilla*, Sevilla: Alfar.
- Martínez Barreiro, Ana María (1996): «Elementos para una teoría social de la moda», *Revista de pensamiento social*, 34(1):97-124.
- Martínez Lozano, Isabel (2000): «Entrevista a Betty Friedan», *MeridIAM/ nº17*, Instituto Andaluz de la Mujer [en línea]: [www.nodo50.org/mujeresred/betty\\_friedan.html](http://www.nodo50.org/mujeresred/betty_friedan.html)

Martos, Cristina de (2010): «Donar óvulos es un servicio a la sociedad», en *El Mundo*, 7 noviembre [en línea]: [www.elmundo.es/elmundosalud/2010/11/05/mujer/1288951453.html](http://www.elmundo.es/elmundosalud/2010/11/05/mujer/1288951453.html)

Marx, Karl (1843/2005): *Crítica de la filosofía del derecho de Hegel*, Buenos Aires: Ediciones del Signo.

— (1867/2009): *El capital. Tomo I, Volumen I. Libro primero. El proceso de producción del capital*, Madrid: Siglo XXI.

Marx, Karl y Frederick Engels (1848/2004): *Manifiesto Comunista*, Madrid: Akal.

Masso Guijarro, Esther (2004): «Género y ciencia. Una relación fructífera», *Gazeta de Antropología*, 20 (6), Universidad de Granada [en línea]: [www.ugr.es/~pwlac/G20\\_06Ester\\_Masso\\_Guijarro.html#N\\_20](http://www.ugr.es/~pwlac/G20_06Ester_Masso_Guijarro.html#N_20)

Maslow, Abraham Harold (1968/1998): *El hombre autorrealizado: hacia una psicología del ser*, Barcelona: Kairós.

May, Elaine Tyler (1988): *Homeward Bound: American Families in the Cold War Era*, Nueva York: Basic Books.

Mayobre Rodríguez, Purificación (2004): «¿Tiene género la Biotecnología? A propósito de los discursos de la maternidad en las Nuevas Tecnologías Reproductivas», Universidad de Vigo [en línea]: [webs.uvigo.es/pmayobre/indicedearticulos.htm](http://webs.uvigo.es/pmayobre/indicedearticulos.htm)

Mead, George Herbert (1934/1976): *Espíritu, persona y sociedad*, Buenos Aires: Paidós.

Meillassoux, Claude (1975): *Mujeres, graneros y capitales*, Madrid: Siglo XXI.

Mejía Navarrete, Julio (2009): «Sobre la investigación cualitativa. Nuevos conceptos y campos de desarrollo», *Investigaciones Sociales*, 13:277-99.

Menéndez, Isabel (2010): *La construcción del amor*, Madrid: Espasa Calpe.

Merton, Robert K. y Patricia L. Kendall (1946): «The Focused Interview», *American Journal of Sociology*, 51:541-57.

Michaels, Gerald Y. (1988): «Motivational factors in the decision and timing of pregnancy», en *The transition to parenthood: Current theory and research*, (eds.) Gerald Y. Michaels y Wendy A. Goldberg, Cambridge: Cambridge University.

Michels, Karin, et al. (2001): «Being breastfed in infancy and breast cancer incidence in adult life», *American journal of epidemiology*, 153: 275-83.

Miguel, Jesús de (1996): *Autobiografías: Cuadernos Metodológicos 17*, Madrid: CIS.

Miles, Rosalind (1989): *The Women's History of the World*, Nueva York: Harper and Row.

Mill, John Stuart y Harriet Taylor (1869/2001): *Ensayos sobre la igualdad sexual*, Madrid: Cátedra.

Millet, Kate (1969/1995): *Política Sexual*, Madrid: Cátedra.

Miller, Brent C. et al. (2000): «Comparisons of adopted and nonadopted adolescents in a large, nationally representative sample», *Child development*, 71(5):1458-73.

Millman, Marcia y Rosabeth Moss Kanter (1987): «Introduction to another voice: Feminist perspective on social life and social science», en *Feminism and Methodology*, (ed.) Sandra Harding, Indiana: Social Science Issues.

Mira, Alberto (2004): *De Sodoma a Chueca: Una historia cultural de la homosexualidad en España en el siglo XX*, Egales: Barcelona.

Mitchell, Brian R. (1975): *European Historical Statistics 1750-1970*, Londres: Macmillan.

Mitchell, Juliet (1971): *Women's Estate*, Harmondsworth: Penguin.

— (1975): *Psychoanalysis and Feminism*, Nueva York: Penguin Books.

Molina Petit, Cristina (2004): «Madre inmaculada, virgen dolorosa. Modelos e imágenes de la madre en la tradición católica», en *Las mujeres y los niños primero*, (eds.) Ángeles de la Concha Muñoz y Raquel Osborne, Barcelona: Icaria.

— (2005): «El feminismo socialista estadounidense desde la 'Nueva Izquierda'. Las teorías del sistema dual (Capitalismo + Patriarcado)», en *Teoría feminista 2. De la Ilustración a la globalización*, (eds.) Celia Amorós y Ana de Miguel, Madrid: Minerva.

Money, John (1952): *Hermaphroditism: An Inquiry into the Nature of a Human Paradox*, Cambridge: Harvard University.

Monreal, Pilar (2000): «Las madres no nacen, se hacen. Perspectivas desde la antropología social», en *Las representaciones de la maternidad: debates teóricos y repercusiones sociales*, (ed.) Carmen Fernández Montraveta, Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.

Moore, Henrietta L. (1999): *Antropología y feminismo*, Madrid: Cátedra.

Mosquera Tenreiro, Carmen, et al. (2009): «Frecuencia del síndrome de Down en Asturias y tendencia temporal, 1990-2004», *Med Clin (Barc.)*, 132(15):580-4.

Mora, Miguel (2007): «Presunto tráfico de niños del Chad a Francia », en *El País*, 26 noviembre [en línea]:

[www.elpais.com/articulo/internacional/Chad\\_Francia\\_Darfur/detenidos\\_adopciones/Presunto/trafico/ninos/Chad/Francia/elpepuint/20071026elpepuint\\_13/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/Chad_Francia_Darfur/detenidos_adopciones/Presunto/trafico/ninos/Chad/Francia/elpepuint/20071026elpepuint_13/Tes)

Morant, Isabel y Mónica Bolufer (1998): *Amor, matrimonio y familia: La construcción histórica de la familia moderna*, Madrid: Síntesis.

Morán, Carmen (2007): «Óvulos a salvo y siempre jóvenes», en *El País*, 26 diciembre [en línea]:

[www.elpais.com/articulo/sociedad/Ovulos/salvo/siempre/jovenes/elpepisoc/20071226elpepisoc\\_2/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Ovulos/salvo/siempre/jovenes/elpepisoc/20071226elpepisoc_2/Tes)

— (2010a): «El polémico 'cheque-bebé' desaparecerá el 31 de diciembre», en *El País*, 13 mayo [en línea]:

[www.elpais.com/articulo/espana/polemico/chequebebe/desaparecera/31/diciembre/elpepiesp/20100513elpepinac\\_14/Tes](http://www.elpais.com/articulo/espana/polemico/chequebebe/desaparecera/31/diciembre/elpepiesp/20100513elpepinac_14/Tes)

- (2010b): «Miedo a la economía, miedo a tener hijos», en *El País*, 23 junio [en línea]: [www.elpais.com/articulo/sociedad/Miedo/economia/miedo/tener/hijos/elpepisoc/20100623elpepisoc\\_1/Tes](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Miedo/economia/miedo/tener/hijos/elpepisoc/20100623elpepisoc_1/Tes)
- Morcillo, Antonio J., Rafael Marañón y Javier Álvarez (2001): *Informe Iceberg* [en línea]: [www.conpapaymama.org/documentos/ice\\_mini.pdf](http://www.conpapaymama.org/documentos/ice_mini.pdf)
- Moreno Hernández, Amparo (2000): «Los debates sobre la maternidad», en *Las representaciones de la maternidad: debates teóricos y repercusiones sociales*, (ed.) Carmen Fernández Montraveta, Madrid: Instituto Universitario de Estudios de la Mujer.
- Moreno Seco, Mónica y Alicia Mira Abad (2005): «Maternidades y madres: un enfoque historiográfico», en *Discursos teóricos en torno a la(s) maternidad(es). Una visión integradora*, (ed.) Silvia Caporale Bizzini, Madrid: Entinema.
- MSD (*Merck Sharp & Dohme*) (2010): «Alrededor del 50% de las pacientes que inicia un tratamiento de fertilidad abandona antes de lograr su objetivo», en *Noticiasmedicas.es*, 26 mayo [en línea]: [www.noticiasmedicas.es/medicina/noticias/3154/1/Alrededor-del-50-de-las-pacientes-que-inicia-un-tratamiento-de-fertilidad-abandona-antes-de-lograr-su-objetivo/Page1.html](http://www.noticiasmedicas.es/medicina/noticias/3154/1/Alrededor-del-50-de-las-pacientes-que-inicia-un-tratamiento-de-fertilidad-abandona-antes-de-lograr-su-objetivo/Page1.html)
- MSPS (Ministerio de Sanidad y Política Social) (2008): *Informe sobre las Personas Mayores en España*, nota de prensa, 4 junio [en línea]: [www.msps.es/gabinetePrensa/notaPrensa/desarrolloNotaPrensa.jsp?id=1548](http://www.msps.es/gabinetePrensa/notaPrensa/desarrolloNotaPrensa.jsp?id=1548)
- MSPE (Madres solteras por elección) (2010): «Yendo a por el segund@. Y ya van dos años » [en línea]: [mspe.blogspot.com/](http://mspe.blogspot.com/)
- MTAS (Ministerio de Trabajo y Asuntos sociales) Gabinete de comunicación (2007): «Los españoles adoptaron 4.472 niños de otros países en 2006» [en línea]: [www.tt.mtas.es/periodico/serviciossociales/200607/SES20060718.htm](http://www.tt.mtas.es/periodico/serviciossociales/200607/SES20060718.htm)
- Mulliez, Jacques (1990): «La Volonté d'un homme», en *Histoire des pères et de la paternité*, (eds.) Jean Delumeau y Daniel Roche, Paris: Larousse.
- Muraro, Luisa (1994): *El orden simbólico de la madre*, Madrid: Horas y horas.
- Nash, Mary (1983): *Mujer, Familia y Trabajo en España, 1875-1936*, Barcelona: Anthropos.
- (1988): *Més enllà del silenci: les dones a la història de Catalunya*, Barcelona: Generalitat de Catalunya.
- (1994): «Experiencia y aprendizaje: la formación histórica de los feminismos en España», *Historia Social*, 20:151-73.
- (2000): «Maternidad, maternología y reforma eugénica en España, 1900-1939», en *Historia de las mujeres. El siglo XX*, (eds.) Georges Duby y Michelle Perrot, Madrid: Taurus.
- (2006): «Identidades de género, mecanismos de subalternidad y procesos de emancipación femenina», *Revista CIDOB d'afers internacionals*, 73 (74):39-57.
- Nicholson, Emma (2004): «Red light on human traffic», en *The Guardian*, 1 julio [en línea]: [www.guardian.co.uk/society/2004/jul/01/adoptionandfostering.europeanunion](http://www.guardian.co.uk/society/2004/jul/01/adoptionandfostering.europeanunion)

Nicolson, Paula (1986): «Developing a feminist approach to depression following childbirth», en *Feminist social psychology: Developing theory and practice*, (ed.) Sue Wilkinson, Philadelphia: Milton Keynes the Open University Press.

Nougier, Louis-René (1968): *El Arte Prehistórico*, Barcelona: Plaza & Janés.

Ocón Domingo, José (2005): «La adopción internacional en España», *Papers*, 77: 205-18.

Ocón Domingo, José y Pedro Castón Boyer (2002): «Historia y sociología de la adopción en España», *Revista Internacional de Sociología*, 33:173-209.

O'Neill, William L. (1974): *Everyone Was Brave: A History of Feminism in America*, Nueva York: Quadrangle/The New York Times Book Co.

Orenstein, Peggy (2000): *Flux: Women on Sex, Work, Kids, Love, and Life in a Half-changed World*, Nueva York: Doubleday.

Ortega Balanza, Marta (2007): «Delitos relacionados con la función procreadora femenina en las leyes del Próximo Oriente Antiguo», en *Violencia deliberada. Las raíces de la violencia patriarcal*, (ed.) Maria Dolors Font, Barcelona: Icaria.

Ortí, Alfonso (1986): «La apertura y el enfoque cualitativo o estructural: la entrevista abierta semidirectiva y la discusión de grupo», en *Análisis de la realidad social*, (eds.) Fernando García Ferrando, Jesús Ibáñez y Francisco Alvira, Madrid: Alianza.

Ortiz Gómez, Teresa (1997): «Feminismo, mujeres y ciencia», en *Ciencia, tecnología y sociedad: contribuciones para una cultura de la paz*, (eds.) Francisco Javier Rodríguez Alcázar, Rosa M<sup>a</sup> Medina Doménech y Jesús A. Sánchez Cazorla, Granada: Universidad de Granada.

Otero Varela, Alfonso (2005): «La adopción en la historia del Derecho Español», en *Estudios histórico-jurídicos*, 2:9-92.

OCU (Organización de Consumidores y Usuarios) (2010): «Los tratamientos de fertilidad, una dura experiencia», nota de prensa, 25 marzo [en línea]: [www.ocu.org/tecnicas-medicas/los-tratamientos-de-fertilidad-una-dura-experiencia-s492504.htm](http://www.ocu.org/tecnicas-medicas/los-tratamientos-de-fertilidad-una-dura-experiencia-s492504.htm)

Padilla-Walker, Laura (2010): «Self-regulation as a mediator between sibling relationship quality and early adolescents' positive and negative outcomes», *Journal of Family Psychology*, 24(4):419-28.

Palmer, Ingrid (1991): *Gender and Population in the Adjustment of African Economies: Planning for Change*, Ginebra: ILO (International Labour Office).

Panuthos, Claudia (1987): *Maternidad Maravillosa: Una Guía Practica*, México: Pax-México.

Parlamento Europeo (2009): *Informe sobre igualdad entre las mujeres y los hombres 2009*, [en línea]: [www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A7-2010-0004+0+DOC+XML+V0//ES#title1](http://www.europarl.europa.eu/sides/getDoc.do?pubRef=-//EP//TEXT+REPORT+A7-2010-0004+0+DOC+XML+V0//ES#title1)

Parsons, Talcott y Robert F. Bales (1955/1995): *Family Socialization and Interaction Process*, Nueva York: Free Press of Glencoe.

Pateman, Carole (1995): *El contrato sexual*, Barcelona: Anthropos.

Paterna, Consuelo y Carmen Martínez (2005): *La maternidad hoy: Claves y encrucijada*, Madrid: Minerva.

Pazos, María (2009): «Las mujeres en el cambio de modelo productivo», en *El País*, 1 septiembre [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/opinion/mujeres/cambio/modelo/productivo/elpepuopi/20090901elp\\_eppiopi\\_4/Tes](http://www.elpais.com/articulo/opinion/mujeres/cambio/modelo/productivo/elpepuopi/20090901elp_eppiopi_4/Tes)

Pellicer, Antonio et al. (1988): «Indicaciones actuales del uso de los análogos de la hormona liberadora de gonadotrofinas (GnRH) en ginecología», *Revista Iberoamericana de Fertilidad y Reproducción Humana*, 5(5):5-19.

Perancho, Isabel (2009): «Cariño yo te cedo el óvulo y tú pon el útero», en *El Mundo Suplemento Salud* nº 800, 16 abril [en línea]:  
[www.elmundo.es/suplementos/salud/2009/800/1239832803.html](http://www.elmundo.es/suplementos/salud/2009/800/1239832803.html)

Peregil, Francisco (2010): «Los falsos huérfanos de Haití», en *El País*, 2 febrero [en línea]:  
[www.elpais.com/articulo/internacional/falsos/huerfanos/Haiti/elpepiint/20100202elpepiint\\_5/Tes](http://www.elpais.com/articulo/internacional/falsos/huerfanos/Haiti/elpepiint/20100202elpepiint_5/Tes)

Pérez Sedeño, Eulalia (1997): «Ciencia, tecnología y sociedad: la perspectiva de género», en *Ciencia, tecnología y sociedad: lecturas seleccionadas*, (eds.) Marta Isabel González García, José Antonio López Cerezo y José Luis Luján López, Barcelona: Ariel.

Pfeffer, Naomi (1987): «Artificial Insemination, In-Vitro Fertilization and the Stigma of Infertility», en *Reproductive Technologies: Gender, motherhood and medicine*, (ed.) Michelle Stanworth, Cambridge: Polity Press.

Pike, Kenneth L. (1954/1967): *Language in Relation to a Unified Theory of the Structure of Human Behavior*, La Haya: Mouton.

Playà Maset, Josep (2006): «La Generalitat reconoce adopciones ‘dudosas’», en *La Vanguardia*, 2 octubre [en línea]:  
[www.comunidadtulay.com/2006/10/la-generalitat-reconoce-adopciones.html](http://www.comunidadtulay.com/2006/10/la-generalitat-reconoce-adopciones.html)

Pollock, Linda A. (1983): *Forgotten Children: Parent-Child Relations from 1500 to 1900*, Cambridge: Cambridge University Press.

Pons Prades, Eduard (2004): *Los niños republicanos en la guerra de España*, Madrid: Anaya.

Popenoe, David (1988): *Disturbing the Nest: Family Change and Decline in Modern Societies*, Nueva York: Aldine De Gruyter.

Potter, Jonathan (1998): *La representación de la realidad. Discurso, retórica y construcción social*, Barcelona: Paidós.

Poveda, Antonio (2008): «Entrevista digital a Antonio Poveda» en *El País*, 3 julio [en línea]:  
[www.elpais.com/edigitales/entrevista.html?encuentro=5468&k=Antonio\\_Poveda](http://www.elpais.com/edigitales/entrevista.html?encuentro=5468&k=Antonio_Poveda)



- Prasad, Raekha (2008): «The fertility tourist», en *The Guardian*, 30 julio [en línea]: [www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2008/jul/30/familyandrelationships.healthandwellbeing](http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2008/jul/30/familyandrelationships.healthandwellbeing).
- Puleo, Alicia H. (1992): *Dialéctica de la sexualidad. Género y sexo en la filosofía contemporánea*, Madrid: Cátedra.
- (2000): *Filosofía, género y pensamiento crítico*, Valladolid: Universidad de Valladolid.
- (2004): «Perfiles filosóficos de la maternidad», en *Las mujeres y los niños primero*, (eds.) Ángeles de la Concha Muñoz y Raquel Osborne, Barcelona: Icaria.
- Pyper, Cecilia y Jane Knight (2008): «Fertility Awareness Methods of Family Planning for Achieving or Avoiding Pregnancy», *The Global Library of Women's Medicine (GLOWM)*, Octubre, 10384 [en línea]: [www.glowm.com/?p=glowm.cml/section\\_view&articleid=383&SESSIONID=oqjjgre15ua2h9sknn34rooqn3](http://www.glowm.com/?p=glowm.cml/section_view&articleid=383&SESSIONID=oqjjgre15ua2h9sknn34rooqn3)
- Quílez, Raquel (2010): «Familias ficticias; vidas robadas», en *El Mundo* [en línea]: [www.elmundo.es/especiales/2010/09/espana/ninos\\_robados/vidas\\_ficcion.html](http://www.elmundo.es/especiales/2010/09/espana/ninos_robados/vidas_ficcion.html)
- Rafnsdóttir, Guðbjörg Linda (2010): «Family: a place of safety or oppression?», *NIKK magasin*, 3 (10): 28-31.
- Raymond, Janice (1993): *Women As Wombs: Reproductive technologies and the battle over women's freedom*, San Francisco: Harper Collins.
- Reardon, Betty A. (2002): «Mujeres o armas: la sexista simbiosis militarista», en *Mujeres a favor de la paz. Hacia un programa de acción*, (eds.) Ingeborg Breines, Dorota Gierycz y Betty A. Reardon, Madrid: UNESCO/Narcea.
- Rich, Adrienne (1978): *Nacida de mujer: La crisis de la maternidad como institución y como experiencia*, Barcelona: Noguer.
- (1986): *Sangre, pan y poseía. Prosa escogida: 1979-1985*, Barcelona: Icaria.
- Riencourt, Amaury de (1974): *Sex and Power History*, Nueva York: Delta.
- Riley, Denise (1983): *War in the Nursery: Theories of the Child and Mother*, Londres: Virago Press.
- Riley-Jones, Amanda (2000): «Mothers without men», en *The Guardian*, 10 junio [en línea]: [www.guardian.co.uk/theguardian/2000/jun/10/weekend7.weekend2](http://www.guardian.co.uk/theguardian/2000/jun/10/weekend7.weekend2)
- Rivera Garretas, María Milagros (1994): *Nombrar el mundo en femenino*, Barcelona: Icaria.
- (2001): *Mujeres en relación: feminismo 1970-2000*, Barcelona: Icaria.
- Rivero, Juncal (2011): «Entrevista a Juncal Rivero», Programa DEC (*¿Dónde estás corazón?*), emitido por Antena 3, 1 de abril.
- Roberts, Dorothy (2009): «Race and Genetic Technologies: A New Reproductive Dystopia?», *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 34(4):783-804.

- Roca i Girona, Jordi (1996): *De la pureza a la maternidad. La construcción del género femenino en la posguerra española*, Madrid: Ministerio de Educación y Cultura.
- Rodríguez, Casilda y Ana Cachafeiro (2005): *La represión del deseo materno y la génesis del estado de sumisión inconsciente*, Barcelona: Virus.
- Rodríguez Carballeira, Hildegart (1933/1978): *Métodos para evitar el embarazo (Maternidad voluntaria)*, Zaragoza: Guara.
- Rogeness, Graham A., et al. (1988): «Psychopathology in hospitalized adopted children», *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*, 27.628-31.
- Rohrlich-Leavitt, Ruby (1977): «Women in Transition: Crete and Sumer», en *Becoming Visible: Women in European History*, (eds.) Renate Bridenthal, Claudia Koonz, y Susan Stuard, Boston: Houghton Mifflin.
- Rojas Marcos, Luis (1995): «Hogares sin padre», *Infancia y Sociedad*, 30: 193-206.
- Roll, Jo (1992): «Familias monoparentales en Europa», *Infancia y Sociedad*, 16:155-70.
- Rose, Hilary (1983): «Hand, Brain, and Heart: A Feminist Epistemology for the Natural Sciences», *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 1:73-90.
- Roseneil, Sasha et al. (2009): «Policy contexts and responses to change in intimate life», *FEMCIT: Gendered Citizenship in Multicultural Europe: The Impact of Contemporary Women's Movements* [en línea]: [www.femcit.org/files/WP6\\_WorkingpaperNo1Revised.pdf](http://www.femcit.org/files/WP6_WorkingpaperNo1Revised.pdf)
- Rosin, Hanna (2009): «The case against Breast-feeding», *The Atlantic Magazine*, abril [en línea]: [www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/04/the-case-against-breast-feeding/7311/3/](http://www.theatlantic.com/magazine/archive/2009/04/the-case-against-breast-feeding/7311/3/)
- Rosser Limiñana, Ana (1998): «Marco legislativo del acogimiento familiar», *Alternativas: cuaderno de trabajo social*, 6:259-67.
- Rousseau, Jean-Jacques (1755/1985): *Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Barcelona: Alhambra.
- (1762/1979): *Emilio o la educación*, Barcelona: Bruguera.
- (1762/2008): *El Contrato Social*, Valladolid: Maxtor.
- Rowland, Robin (1992): *Living Laboratories: Women and Reproductive Technologies*, Bloomington: University of Indiana Press.
- RTVE (Radio Televisión Española) (2009): Reportaje «Quiero ser madre», del espacio documental *En Realidad*, 21 junio [en línea]: [www.rtve.es/mediateca/videos/20090623/realidad-quiero-ser-madre/531128.shtml](http://www.rtve.es/mediateca/videos/20090623/realidad-quiero-ser-madre/531128.shtml)
- Rubin, Gayle (1975/1996): «El tráfico de mujeres: notas sobre la ‘economía política’ del sexo» en *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, (ed.) Marta Lamas, México: UNAM.
- Ruddick, Sara (1989): *Maternal thinking*, Boston: Beacon Press.

Ruiz Olabuénaga, José I. (2009): *Metodología de la investigación cualitativa*, Bilbao: Universidad de Deusto.

Ruiz Ruiz, Jorge (2009): «Análisis sociológico del discurso: métodos y lógicas», *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 10(2), Art. 26 [en línea]: [www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2777](http://www.qualitative-research.net/index.php/fqs/article/view/1298/2777)

Russo, Nancy Felipe (1976): «The Motherhood Mandate», *Journal of Social Issues*, 32: 143-53.

Russo Ruggeri, Carmela (1995): *La datio in adoptionem. II Dalla pretesa influenza ellenocristiana alla riforma giustiniana*, Milán: Dott. A. Giuffrè Editore.

Sacks, Karen (1979): *Sisters and wives: the past and future of sexual equality*, Greenwood: Westport.

Sahuquillo, María R. y Carmen Pérez-Lanzac (2008): «Espera hasta de cuatro años para concebir» en *El País*, 1 julio [en línea]: [www.elpais.com/articulo/sociedad/Espera/anos/concebir/elpepisoc/20080701elpepisoc\\_2/Tes?print=1](http://www.elpais.com/articulo/sociedad/Espera/anos/concebir/elpepisoc/20080701elpepisoc_2/Tes?print=1)

Sainsbury, Diane (1999): *Gender and Welfare State Regimes*, Oxford: Oxford University Press.

San Román, Beatriz (2006): «Yo chocolate, papá galleta: Adopción y estereotipos raciales: la experiencia de las familias», *I Fórum Internacional de Infancia y Familias* [en línea]: [www.postadopcion.org/pdfs/YoChocolate.pdf](http://www.postadopcion.org/pdfs/YoChocolate.pdf)

Sánchez, Cristina L., et al. (2009): «The possible role of human milk nucleotides as sleep inducers», en *Nutritional Neuroscience*, 12(1) [en línea]: [ernaehrungsdenkwerkstatt.de/fileadmin/user\\_upload/EDWText/TextElemente/Frauen/Sleep\\_children\\_breastmilk\\_diurnal\\_2009.pdf](http://ernaehrungsdenkwerkstatt.de/fileadmin/user_upload/EDWText/TextElemente/Frauen/Sleep_children_breastmilk_diurnal_2009.pdf)

Sancho Comíns, José y Daniel Reinoso Moreno (2003): «Población y doblamiento rural de España: un primer análisis a la luz del Censo de 2001», *Serie Geográfica*, 11:163-76.

Santamarina, Cristina (2001): «La construcción de la mujer moderna en la sociedad de consumo», *Cuadernos de Realidades Sociales*, 57/58:75-94.

Sau, Victoria (1995): *El vacío de la maternidad. Madre no hay más que ninguna*, Barcelona: Icaria.

Sayers, Janet (1982): *Biological Politics*, Londres: Tavistock.

Scanlon, Geraldine M. (1986): *La polémica feminista en la España contemporánea, 1868-1974*, Madrid: Akal.

Scott, Joan W. (2006): «El eco de la fantasía: la historia y la construcción de la identidad», *Ayer*, 62:111-38.

Sears, William (1999): *El niño desde el nacimiento hasta los 3 años*, Barcelona: Ediciones Mundo Urano.

SEF (Sociedad Española de Fertilidad) (2009): «Registro SEF 2009» [en línea]: [www.registrosef.com/index.asp?opc=5](http://www.registrosef.com/index.asp?opc=5)

Sendón de León, Victoria (2002): *Marcar las diferencias: discursos feministas ante un nuevo siglo*, Barcelona: Icaria.

Shanley, Mary Lyndon y Adrienne Asch (2009): «Involuntary Childlessness, Reproductive Technology, and Social Justice: The Medical Mask on Social Illness», *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 34(4): 851-74.

Sharma, Anu R. Matthew K. McGue y Peter L. Benson (1998): «The psychological adjustment of United States adopted adolescents and their nonadopted siblings», *Child Development*, 69(3): 791-802.

Simmel, George (1895/1988): *Sobre la aventura: ensayos filosóficos*, Barcelona: Península.

— (1899/2003): *Filosofía del dinero*, Granada: Comares.

Smart, Carol (1996): «Deconstructing motherhood», en *Good enough mothering*, (ed.) Elizabeth Bortolaia Silva, Londres: Routledge.

Smith, Dorothy (1987): *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Boston: Northeastern University Press.

Sokoloff, Burton (1993): «Antecedents of American Adoption», *The Future of Children: Adoption*, 3(1): 17-26.

Spallone, Patricia (1989): *Beyond Conception: The New Politics of Reproduction*, Basingstoke: MacMillan Education.

Spar, Debora L. (2006): *The baby business. How money, science, and politics drive the commerce of conception*, Boston: Harvard Business School Press.

Spelman, Elizabeth V. (1988): *Inessential Woman: Problems of Exclusion in Feminist Thought*, Boston: Beacon Press.

Speroff, Leon (1980): *Endocrinología ginecológica e infertilidad*, Barcelona: Toray.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1985): «¿Can the Subaltern Speak? », en *Marxism and the Interpretation of Culture*, (eds.) Cary Nelson y Larry Grossberg, Chicago: University of Illinois Press.

Spock, Benjamin (1946/1998): *The pocket book of baby and child care*, Nueva York: Pocket Books.

— (1962): *Problems of Parents*, Boston: Houghton-Mifflin.

Stabile, Carol A. (1994): *Feminism and the Technological Fix*, Nueva York: Manchester University Press.

Stacey, Judith (1990): *Brave New Families: Stories of Domestic Upheaval in Late Twentieth-Century America*, Nueva York: Basic Books.

Stein, Leslie M. y Janet L. Hoopes (1985): *Identity formation in the adopted adolescent*, Nueva York: Child Welfare League of America.

Stoller, Robert (1968): *Sex and Gender: On the Development of Masculinity and Femininity*, Nueva York: Science House.

Sullivan, Maureen (2004): *The family of woman: Lesbian mothers, their children, and the undoing of gender*, Berkeley: University of California Press.

Tannen, Deborah (1995): «The power of talk: who gets heard and why», *Harvard Business Review*, 73:138-48.

Tavera, Susanna (1994): «Federica Montseny y el feminismo. Unos escritos de juventud», *Arenal*, 1(2):307-29.

Taylor Mille, Harriet (1858/2009): «The Enfranchisement of Women», en *Feminist Thought: A More Comprehensive Introduction*, (ed.) Rosemarie Tong, Rosemarie, Colorado: Westview Press.

Thurer, Shary L. (1995): *Myths of Motherhood: How Culture Reinvents the Good Mother*, Nueva York: Penguin Books.

Tobío, Constanza (2005): *Madres que trabajan: dilemas y estrategias*, Madrid: Cátedra.

Tubert, Silvia (1990): *Introducción a Psicoanálisis y Feminismo Pensamientos fragmentarios*, Jane Flax, Madrid: Cátedra.

— (1991): *Mujeres sin sombra*, Madrid: Siglo XXI.

— (1996): *Figuras de madre*, Madrid: Cátedra.

— (1997): «En el nombre del padre», en *Figuras de padre*, (ed.) Silvia Tubert, Madrid: Cátedra.

— (2001): *Deseo y representación: convergencias de psicoanálisis y teoría feminista*, Madrid: Síntesis.

Ucko, Peter (1989): «La subjetividad y el estudio del arte parietal paleolítico», en *Cien años después de Sautuola*, Santander: Diputación Regional de Cantabria.

Valero, Fernando (2005): «Berta, la niña china adoptada, ya se encuentra en casa», en *El periódico de Aragón*, 11 enero [en línea]:  
[www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=160020](http://www.elperiodicodearagon.com/noticias/noticia.asp?pkid=160020)

Valcárcel, Amelia (1991): *Sexo y filosofía. Sobre «mujer» y «poder»*, Madrid: Anthropos.

— (2009): *Feminismo en un mundo global*, Madrid: Cátedra.

Valle, Jorge F. del, Amaia Bravo y Mónica López (2009): «El acogimiento familiar en España: Implantación y retos actuales», *Papeles del psicólogo*, 30(1):33-41.

Valles, Miguel S. (2009): *Entrevistas cualitativas, Cuadernos Metodológicos n° 32*, Madrid: CIS.

Vallejo Nájera, Antonio (1937): *Eugenesia de la Hispanidad y regeneración de la raza*, Burgos: Editorial Española.

— (1938): *Política racial del Nuevo Estado*, San Sebastián: Editorial Española.

Vallverdú, Jordi (2004): «Reflexiones históricas sobre la adopción», *Revista de Psiquiatría y Psicología del Niño y del Adolescente*, 4(1):28-53.

Van Dijk, Teun A. (2005): «Ideología y análisis del discurso», *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 10(29):9-36.

Vayena, Effy; Patrick J. Rowe y Herbert B. Peterson (2002): «Assisted reproductive technology in developing countries: why should we care?», *Fertility and sterility*, 78(1):13-5.

Veblen, Thorstein (1899/2004): *Teoría de la clase ociosa*, Madrid: Alianza.

Vega, Jacqueline de (2008): «Entrevista a Jacqueline de la Vega», Programa DEC (*¿Dónde estas corazón?*), emitido por Antena 3, 19 de diciembre.

Vegetti Finzi, Silvia (1992): *El niño de la noche: hacerse mujer, hacerse madre*, Madrid: Cátedra.

Volnovich, Juan Carlos (2000): «Generar un hijo, la construcción del padre», en *Psicoanálisis y Género. Debates en el Foro*, (eds.) Irene Meler y Debora Tajer, Buenos Aires: Lugar Editorial.

VVAA (1980/2009): *Estatuto de los trabajadores*, Madrid: Civitas Ediciones.

Wajcman, Judy (2006): *El tecnofeminismo*, Madrid: Cátedra.

Ward Gailey, Christine (2006): «Urchins, Orphans, Monsters, and Victims: Images of Adoptive Families in U.S. Commercial Films, 1950-2000», en *Adoptive Families in a Diverse Society*, (ed.) Katarina Wear, Londres: Rutgers University Press.

Watson, John Broadus (1928): *Psychological Care of Infant and Child*, Nueva York: W.W. Norton.

Weber, Max (1905/2005): *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, México: Fondo de cultura económica.

Wengraf, Tom (2001): *Qualitative Research Interviewing: Biographic Narratives and Semi-structured Methods*, Londres: Sage.

Weil, Richard H. (1984), «International Adoptions: The Quiet Migration», *International Migration Review*, 18 (2): 276-93.

Weston, Kath (1991): *Families We Choose: Lesbians, Gays, Kinship*, Nueva York: Columbia University Press.

Winnicott, Donald. W. (1947/1998a): «El odio en la contratransferencia», en *Escritos de pediatría y psicoanálisis*, Barcelona: Paidós.

— (1957/1994): *Conozca a su niño. Psicología de las primeras relaciones entre el niño y su familia*, Barcelona: Paidós.

- (1965/1998b): *Los bebés y sus madres. El primer diálogo*, Barcelona: Paidós.
- Wittig, Monique (1977): *El cuerpo lesbiano*, Valencia: Artes Gráficas Soler.
- (1981): «One is Not Born a woman», *Feminist Issues*, 1(2):47-54.
- Wollstonecraft, Mary (1792/1994): *Vindicación de los derechos de la mujer*, Madrid: Cátedra.
- Woollett, Anne (1991): «Having Children: Accounts of Childless Women and Women with Reproductive Problems», en *Motherhood: Meanings, Practices and Ideologies*, (eds.) Ann Phoenix, Anne Woollett y Eva Lloyd, Londres: Sage.
- Wordsworth, Sara et al. (2010): «Clomifene citrate and intrauterine insemination as first-line treatments for unexplained infertility: are they cost-effective?», *Human Reproduction*, 26 (2): 369-75.
- Yanping, Liao (2007): *El hilo rojo. Cuento popular chino*, Barcelona: Magaregui ediciones.
- Young, Iris Marion (1995): «Mothers, Citizenship, and Independence: A Critique of Pure Family Values», *Ethics*, 105: 535-56.
- (2005): *On Female Body Experience: «Throwing Like a Girl» and Other Essays*, Oxford: Oxford University Press.
- Zalewski, Marysia (2000): *Feminism after postmodernism: theorizing through practice*, Londres: Routledge.

# ANEXOS

## ANEXO 1. RAINBOWKIDS: PHOTOLISTING Y FORMULARIO

[Adoption](#)
[Waiting Children](#)
[Articles](#)
[Voices of Adoption](#)
[Adoption Community](#)

Welcome, Elena! [My Home Page](#) | [Log Out](#)

### Waiting Children Matching My Profile

[My Home Page](#)
[My Adoption Profile](#)
[Waiting Children](#)
[Adoption Options](#)
[Community](#)

- Photolistings
- Adoption Guide
- Find an Agency
- Country Guidelines
- Special Needs
- Back Issues
- Adoption Events
- Help a Child
- Free Stuff
- Resources
- Advertise on RK
- Video Section

- Photolistings
- Adoption Guide
- Find an Agency
- Country Guidelines
- Special Needs
- Back Issues
- Adoption Events
- Help a Child
- Free Stuff
- Resources
- Advertise on RK
- Video Section

Ads by Google

[Families for Children](#)

[Photolisting](#)
[My Rainbowkids](#)
[Children Matching My Profile](#)
[Search Children](#)

Following new children have been added recently matching your adoption profile

Sort Here	Child ID	Gender	Location	DOB	Date Added	Agency
	<a href="#">ViPoD</a>	Female	Eastern Europe	11/15/2000	10/12/2010	European Children Adoption Services
	<a href="#">ViSoG</a>	Male	Eastern Europe	3/11/2000	10/12/2010	European Children Adoption Services
	<a href="#">20022MC</a>	Male	Africa	1/1/2009	10/11/2010	Life Adoption Services, Inc.
	<a href="#">ViKoS</a>	Male	Eastern Europe	1/21/2001	10/6/2010	European Children Adoption Services
	<a href="#">SaGol</a>	Male	Eastern Europe	9/12/2001	10/6/2010	European Children Adoption Services
	<a href="#">KrGoN</a>	Female	Eastern Europe	1/1/2002	10/6/2010	European Children Adoption Services
	<a href="#">SBol</a>	Male	Eastern Europe	4/11/2000	10/6/2010	European Children Adoption Services
	<a href="#">910-22</a>	Male	Africa	5/27/2010	10/6/2010	Children's Home Society and Family Services
	<a href="#">110-35</a>	Male	Asia	3/25/2010	10/4/2010	Children's Home Society and Family Services
	<a href="#">"Sophie"</a>	Female	Eastern Europe	12/21/2002	9/27/2010	Partners for Adoption

You may narrow your search for waiting children by using the following search form. All choices are OPTIONAL and may be left blank.

Child Profile

Gender:

Min. Age:

Max. Age:

Racial Composition: ☐ Do Not Search Based on Race ☒ Search Based on Race

Race: ☒ African/Black ☐ Asian ☐ Caucasian/White ☐ Hispanic/Latino ☐ Native American ☐ Asian Indian ☐ Multi-racial

Agency:

Special Need:

- ☐ Albinism
- ☐ Ambiguous Genitalia
- ☐ Amniotic Band Syndrome / Missing Limbs
- ☐ Anal Atresia / Imperforate Anus
- ☐ Apraxia of Speech and Muteness
- ☐ Arthrogryposis / Joint Disorders
- ☐ Autism Spectrum Disorders (ASD's)
- ☐ Blind / Sight Impaired
- ☐ Brachial Plexus Injury

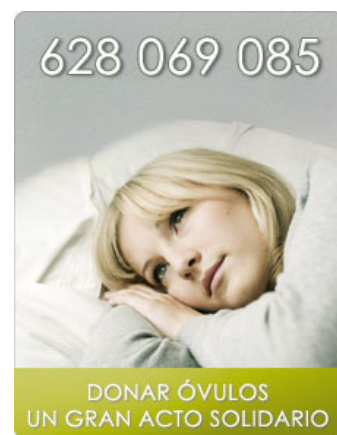
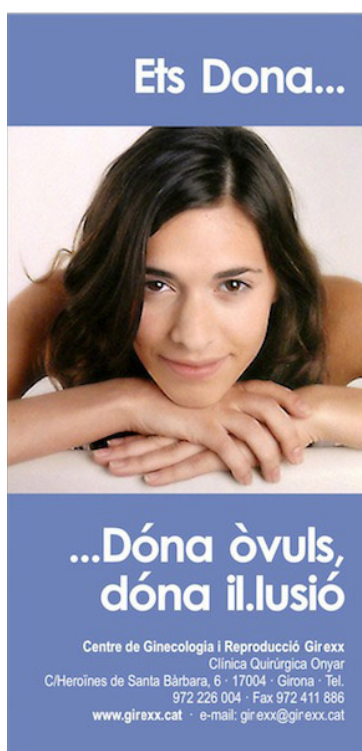
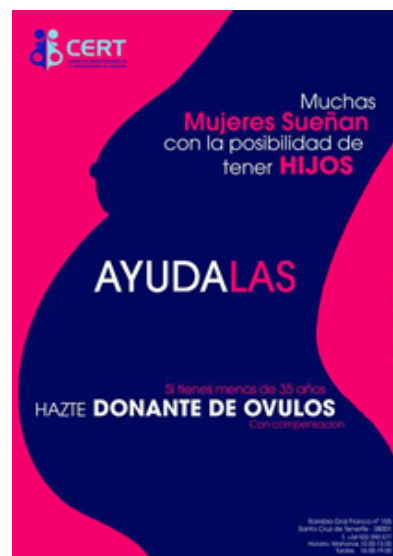
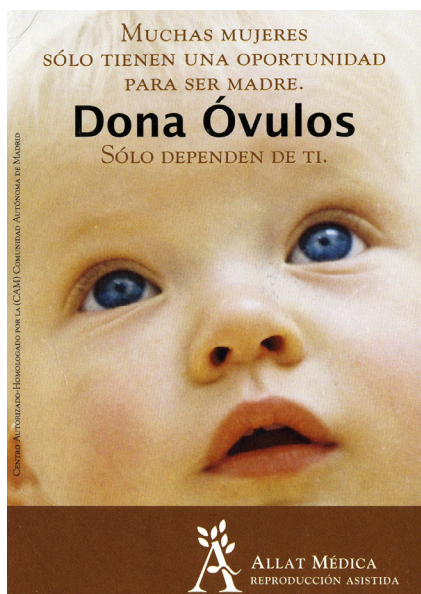
Limit Search

Search for children added on/after:    (mm/dd/yyyy)





## ANEXO 2. CAMPAÑAS DE DONACIÓN DE OVULOS





### ANEXO 3. CARTA DE PRESENTACIÓN A LAS ENTREVISTADAS



UNIVERSIDAD COMPLUTENSE  
MADRID

Estimado/a señor/a:

Mi nombre es Elena Burgaleta y soy investigadora del Departamento de Metodología de la Investigación Social de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid (UCM), donde bajo la dirección de la Dra. Fátima Arranz, profesora titular del departamento, se lleva a cabo una investigación sobre los nuevos modelos familiares en España.

Para llevar a cabo este estudio estamos haciendo entrevistas personales a recientes madres que hayan pasado o estén por un proceso de inseminación/adopción. Las preguntas tienen que ver con esta experiencia y son, por supuesto, totalmente confidenciales y guardando el más completo anonimato. Las entrevistas no suelen durar más de una hora y las fijamos en el lugar que sea más cómodo para reunirnos con las entrevistadas.

Esperamos que sea de vuestro interés y nos ayudéis en contactar. Mi correo electrónico es: [elenaburgaleta@gmail.com](mailto:elenaburgaleta@gmail.com).

Os agradecemos por anticipado vuestra participación y os enviamos un cordial saludo.



## ANEXO 4. GUIÓN DE LA ENTREVISTA

### FECHA

1. ¿Cuándo decidiste ser madre/padre? ¿Por qué decidiste ser madre en ese momento? ¿Qué circunstancias se dieron para que tomaras esa decisión? (desde la infancia)
2. ¿Podrías contarme cómo fue el proceso de adopción? ¿Por qué optaste por esa vía para ser madre?
3. ¿El proceso fue como lo había imaginado? ¿Qué dificultades encontraste (si es que encontraste alguna)
4. ¿Cuáles fueron tus apoyos? ¿Tuviste apoyos familiares? ¿amigos? ¿Trabajo?  
(Relaciones familiares)
5. ¿Cómo has compatibilizado la maternidad y el trabajo? Situación laboral y relaciones en el trabajo.
6. ¿Qué opinión tienes sobre las nuevas leyes en relación a la adopción? ¿crees que ha que modificar algo? Aquí me referiría a la nueva ley de adopciones o de inseminación in vitro. O las ayudas a las familias monoparentales, etc.
7. ¿Cuáles han sido los aspectos más positivos? ¿Cómo evalúas la situación actual? ¿Tienes pensado tener más hij@s?
8. ¿Cómo imaginas el futuro con tu hij@? Hay algún aspecto que te preocupe especialmente (cuestión del origen)



## **ANEXO 5. ABREVIATURAS UTILIZADAS EN EL PROCESAMIENTO DE INFORMACIÓN**

**AC:** En régimen de acogida

**ADP:** Adoptante

**BIM:** Bimarental (Pareja de lesbianas con hijos/as)

**BIP:** Biparental (Pareja heterosexual con hijos/as)

**CLA:** Madre clásica

**MX:** Madre mixta (hijos/as biológicos/as + adopción/acogida)

**FIV:** Fecundación *in Vitro*

**MOM:** Monomarental (Mujer soltera, divorciada, separada o viuda con hijos/as)

**MOP:** Monoparental (Hombre soltero, divorciado, separado o viudo con hijos/as)

**NM:** Nuevas maternidades

**RA:** Reproducción Asistida

**RS:** Relación Sexual

**TR:** Tecnologías Reproductivas





## **ANEXO 6. CONTENIDOS BÁSICOS DEL INFORME PSICOSOCIAL PARA LA OBTENCIÓN DEL CERTIFICADO DE IDONEIDAD (CI)**

### *Direcció de la Família i Adopcions de la Generalitat Valenciana*

Los contenidos básicos que deberán quedar reflejados en el informe psicosocial serán los siguientes:

- *Actitud y comportamiento durante las entrevistas.*
  - Nivel de tolerancia a la situación de examen, actitud ante la introspección y la reflexión sobre sí mismos.
  - Estilos de comunicación verbal y no verbal.
  - Nivel de elaboración de las respuestas.
  - Motivación para la adopción.
  - Decisión de adoptar: quién, cuándo y por qué. Cómo y cuándo se acordó.
  - Duelo por la infertilidad, nivel de elaboración o resolución del mismo.
  - Nivel de acuerdo entre los dos miembros de la pareja, nivel de implicación de cada uno y de ambos en el proyecto adoptivo.
  - Exposición de los motivos que les llevaron a decidir entre la adopción nacional y la internacional. Elección de país (en su caso): por qué y conocimiento que se tiene del mismo.
  - Opinión y grado de implicación en el proyecto adoptivo por parte de la familia extensa y personas significativas con las que se relacionan. Consecuencias futuras en la relación de la nueva familia con los otros significativos, posibles problemas de cada a integración del menor que puede conllevar si existe oposición de aquéllos y estrategias para solucionarlos.
- *Perfil individual de cada uno de los solicitantes.*
  - Perfil psicológico individual, tendencias y características de personalidad.
  - Historia de crisis y problemas y modos de afrontarlos.
  - Capacidad de adaptación y flexibilidad ante el cambio.
  - Motivaciones e intereses.
  - Autoestima, autoconcepto.
- *Historia de pareja y relación actual.*
  - Desarrollo evolutivo de la relación de la pareja, incluyendo los posibles episodios de crisis y estilo de resolución de los mismos.
  - Características personales autopercebidas, acuerdo entre ambos, valores y aspectos que desearían cambiar.
  - Interacción habitual, nivel de dependencia o de fusión.
  - Áreas de tensión/conflicto y aspectos gratificantes y satisfactorios de la relación.
  - Distribución de competencias, responsabilidades y toma de decisiones.
- *Capacidades educativas.*
  - Experiencia personal previa, educación recibida por figuras o instituciones significativas (familia, amigos, escuela...), valoración de la misma.

- Valores, creencias y principios educativos.
  - Temores, inquietudes, problemas de comportamiento que preocupan y capacidad autopercebida para afrontarlos.
  - Estrategias de afrontamiento para resolver problemas educativos y posibles discrepancias en la pareja.
  - Experiencia en la crianza o educación de niños.
- *Estilo de vida familiar.*
    - Genograma, historia de las familias de origen de ambos solicitantes, vivencias, crisis relevantes y estilos de afrontamiento, trayectoria individual y lugar que se ocupa. Figuras de autoridad. Antecedentes y situación actual de salud física y psíquica.
    - Lugar de residencia de los familiares con los que se relacionan los solicitantes y estilo de las transacciones-interacciones.
    - Experiencias familiares en el mundo de la adopción.
    - Apoyo social y estrés.
    - Pertenencia a grupos sociales organizados, tipo, actividades y finalidad, tiempo dedicado a ello. Aspectos gratificantes y aspectos problemáticos.
    - Relación con grupos informales, amigos, vecinos y familiares, actividades, tiempo dedicado, apoyos, confianza, aspectos gratificantes y problemáticas de cada relación.
    - Actividades de ocio y tiempo libre en general, intereses personales y aficiones.
    - Actividades ocupacionales y laborales: distribución de tiempos y disponibilidad de los mismos para atender las necesidades ante la venida de un nuevo miembro en su familia.
    - Qué y cómo cree la pareja que va a cambiar la entrada de un niño en el sistema familiar.
  - *Actitud hacia la familia de origen y el pasado del niño.*
    - Conocimiento sobre los motivos de abandono y valoración que la pareja realiza acerca de los mismos.
    - Creencias sobre la influencia del origen y de la historia anterior del niño, relación entre herencia-medio.
    - Expectativas sobre posibles dificultades que se pueden presentar en la integración familiar: temores, deseos y capacidad de afrontamiento a los mismos.
    - Actitud hacia la revelación de la condición de adoptado de su hijo: nivel de comprensión de lo que ello implica, grado de preparación y capacidad para afrontarlo, capacidad para pedir ayuda exterior.
    - Disponibilidad.
    - Características deseadas y aquellas totalmente excluidas acerca del menor. Explicación de los motivos.
    - Capacidad para aproximarse a expectativas más realistas acerca de cuáles son las características de los niños en situación de ser adoptados.
    - Comprensión de la necesidad de concreción del proyecto adoptivo: qué niño desean y para qué niño se sienten capaces de ser padres. Hasta qué nivel de dificultad podrían asumir.

- *Salud física y cobertura sanitaria.*
  - Estado de salud, enfermedades o discapacidades de los solicitantes y sus familias. Repercusiones ante la adopción de un niño.
  - Consumo habitual de fármacos.
  - Cobertura sanitaria.
- *Situación económica y laboral.*
  - Nivel de estudios, profesión, empresa para la que trabajan, puesto de trabajo actual.
  - Antigüedad, horario, salario. Aspiraciones y nivel de satisfacción en el trabajo.
  - Otros ingresos adicionales.
  - Situación económica general, organización y planificación de ingresos y gastos globales.
- *Características de la vivienda y su entorno.*
  - Tipo de vivienda, régimen de tenencia, superficie, distribución, equipamiento y mobiliario, condiciones de habitabilidad y clima' entorno donde se ubica y servicios comunitarios a los que puede tener acceso.
  - Otras viviendas o propiedades familiares.

Se valorarán negativamente se establecen como criterios excluyentes para la aptitud para adoptar los siguientes:

- La existencia de psicopatología en alguno de sus miembros.
- La existencia de motivaciones inadecuadas: la motivación para la adopción se cifra en el niño en sí mismo, no basándose en motivaciones perjudiciales para el niño, como son: la adopción como medio de resolver una patología o desajuste en la pareja, tener un heredero, medio de promover una causa social, sustituir un hijo fallecido.
- La existencia de duelos no elaborados.
- Los desajustes graves en la relación entre los futuros adoptantes.
- La existencia de elevados niveles de estrés sin perspectiva de cambio.
- La oposición a adoptar de alguno de los miembros de la pareja.
- El rechazo a asumir los riesgos inherentes a la adopción, así como la presencia de expectativas rígidas respecto al niño y a su origen socio-familiar.

Se valorarán negativamente, aunque no tendrán per se carácter excluyente, -para lo cual se realizará un análisis de conjunto para ver en qué medida estos aspectos suponen un riesgo infranqueable-, los siguientes:

- Condiciones de salud física: se valorará en qué medida la presencia de determinados problemas de salud en los solicitantes va a afectar al proceso de adopción y la crianza de un menor.
- La existencia en el seno familiar de personas que requieran la atención de los solicitantes y cuyas condiciones de autonomía pueden representar una carga incompatible con la adecuada atención del niño adoptado.



## ANEXO 7. CUESTIONARIO PREVIO A LA ENTREVISTA

### **NOMBRE**

### **SEXO**

MUJER    HOMBRE    OTRO

### **EDAD**

Menos 20 años    20 – 25    25 – 30    30 – 35    35 – 40    40 – 45    45 – 50    Más 50

### **LOCALIDAD DE RESIDENCIA**

MUNICIPIO..... CIUDAD.....CCAA.....

### **ESTUDIOS**

PRIMARIA, EGB, GRADUADO/CERT.ESCOLAR  
SEGUNDARIA, BUP, FP, COU, ESO, BACHILLERATO  
DIPLOMATURA - INGENIERÍA TÉCNICA  
LICENCIATURA, INGENIERÍA  
POSDOCTORADOS, DOCTORADO  
OTRO, ¿CUÁL? .....

### **PROFESIÓN**

PROFESIÓN, SITUACIÓN LABORAL O ESTUDIOS QUE REALIZA EN LA ACTUALIDAD.  
.....

### **RELIGIÓN O CREENCIA**

¿Con que religión o creencia se identifica?

CATÓLICO/A PRACTICANTE  
CATÓLICO/A NO PRACTICANTE  
ATEO/A  
AGNÓSTICO/A  
NINGUNA  
OTRA ¿CUÁL?

### **DATOS FAMILIARES**

CON PAREJA    SIN PAREJA

**ESPECIFICAR** situación actual (matrimonio civil - matrimonio religioso- pareja de hecho- pareja del mismo sexo/ heterosexual – convive con pareja - divorciada/o – separada/o...)  
.....

**NUMERO DE HIJO/A(S)...**

**EDAD/ES: ...**

**¿SU/S HIJO/AS SON? (puede marcar más de uno)**

HIJOS / AS BIOLÓGICOS/AS CONCEBIDOS/AS A TRAVÉS DE UNA RELACIÓN SEXUAL  
HIJOS / AS BIOLÓGICOS/AS CONCEBIDOS/AS A TRAVÉS DE TÉCNICAS DE REPRODUCCIÓN ASISTIDA O AUTOINSEMINACIÓN  
HIJOS / AS ADOPTADOS/AS O EN RÉGIMEN DE ACOGIDA  
OTRAS SITUACIONES    ¿CUÁL? .....



## ANEXO 8. PORTADAS DE LA REVISTA PEOPLE

ABRIL 2002

EXCLUSIVE PHOTOS: Liza's eye-popping wedding!

APRIL 1, 2002

# People

weekly

## PUTTING FAMILY FIRST

Finding more joy in being mom than playing movie star, many celebs are making parenting—not Hollywood—their top priority



Newlyweds David Gest and Liza Minnelli

SEPTIEMBRE 2004

SEPTEMBER 13, 2004

# People



GWYNETH PALTROW & APPLE

## BABY LOVE!

Suddenly, showbiz comes second: First-time celeb moms talk about their brand-new lives



DEBRA MESSING & ROMAN



BROOKE SHIELDS & ROWAN

EXCLUSIVE



At home with the Bush family in Texas



JENNIFER & MARC  
Backstage at the VMAs



RUSSELL CROWE  
Why I bit my bodyguard



JODIE FOSTER  
tries to make just one movie every two years



DEMI MOORE  
(with Rumer) hunkered down in Idaho



CELINE DION  
(with René-Charles) took two years off





## ANEXO 9. GLOSARIO

ACD: Análisis Crítico del Discurso  
ACPAM: Asociación Catalana Pro-Lactancia Materna  
ADECES: Asociación pro-Derechos Civiles, Económicos y Sociales  
AEP: Asociación Española de Pediatría  
ANACER: Asociación de Centros de Reproducción Asistida  
ANADIR: Asociación Nacional de Afectados por Adopciones Irregulares  
ANME: Asociación Nacional de Mujeres Españolas  
AWSA: *American Woman Suffrage Association*  
BAAF: *British Association for Adoption and Fostering*  
CAM: Comunidad Autónoma de Madrid  
CCAA: Comunidades Autónomas  
CENIEH: Centro Nacional de Investigación sobre Evolución Humana  
CI: Certificado de Idoneidad  
CIA: *Central Intelligence Agency*  
CIMAC: Comunicación e Información de la Mujer  
CIS: Centro de Investigaciones Sociológicas  
COLEGAS: Confederación Española de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales  
CORA: Coordinadora de Asociaciones en Defensa de la Adopción y el Acogimiento  
CTI: Cuestiones temáticas de Investigación  
DGP: Diagnóstico Genético Preimplantacional  
ECAI(s): Entidad(es) Colaboradora(s) en materia de Adopción Internacional  
EMALNP: Estrategia Mundial para la Alimentación del Lactante y el Niño Pequeño  
ESHRE: Sociedad Europea de Reproducción Humana y Embriología  
FELGT: Federación Española de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales  
FHAR: *Front homosexuel d'action révolutionnaire*  
FINNRET: *Feminist International Network on the New Reproductive Technologies*  
FINRRAGE: *Feminist International Network of Resistance Technologies*  
FIV: Fecundación *in Vitro*  
FIV-ICSI: Fecundación *in Vitro* con inyección intracitoplasmática  
FIVYTE: Fecundación *in Vitro* con transferencia de embrión  
GENERA: Asociación de Ayuda a la Fertilidad  
GISE: Grupo de Interés de Salud Embrionaria  
HCG: Hormona coriónica de gonadotropina  
HFEA: *Human Fertilisation & Embryology Authority*  
IA: Inseminación Artificial

IAC: Inseminación Artificial Conyugal

IAD: Inseminación Artificial con Donante

IASS: Instituto Aragonés de Servicios Sociales

ICA: Impuesto de Culpabilidad Agregada

ICAA: *L'Institut Català de l'Acolliment i de l'Adopció*

ICSI: Microinyección espermática o inyección intracitoplasmática

IMMF: Instituto Madrileño del Menor y la Familia

IN: Inducción a la ovulación

INE: Instituto Nacional de Estadística

INSS: Instituto Nacional de la Seguridad Social

IRPF: Impuesto sobre la Renta de las Personas Físicas

IVI: Instituto Valenciano de Infertilidad

LGTBT: Lesbianas, gays, transexuales, bisexuales y transgéneros

MLF: *Mouvement de Libération des Femmes*

MSD: *Merck Sharp & Dohme*

MSPE: Asociación de Madres Solteras por Elección

MSPS: Ministerio de Sanidad y Política Social

MTAS: Ministerio de Trabajo y Asuntos Sociales

NABSW: *National Association of Black Social Workers*

NHS: *National Health Service*

NM: Nuevas maternidades

OCU: Organización de Consumidores y Usuarios

OMEN: Obra de Madres para la Educación Nacional

OMS: Organización Mundial de la Salud

ONG: Organización No Gubernamental

PADS: *Post Adoption Depression Syndrome*

PDE: Preguntas Dinámicas de la Entrevista

RA: Reproducción Asistida

ROPA: Recepción de óvulos de la pareja

RTVE: Radio Televisión Española

SEF: Sociedad Española de Fertilidad

SIS: *Saline Infusion Sonography*

TIPAI: Turno de Intervención Profesional para la Adopción Internacional

TR: Tecnologías Reproductivas

UE: Unión Europea

UNICEF: Fondo de las Naciones Unidas para la Infancia.

## ANEXO 10. DATOS DESGLOSADOS DE LAS ENTREVISTADAS

(orden alfabético)

NOMBRE	Edad Actual	Edad de Referencia	Residencia /Origen	ESTUDIOS	CLASE	SITUACIÓN LABORAL/ SECTOR	RELIGIÓN	PAREJA: Situación de DERECHO y HECHO	Auto adscripción sexual	Tipo de maternidad	País de origen (adopción)
ADELINA	44	32	RURAL/ RURAL	EGB	MEDIA BAJA	PRIVADO	CATÓLICA PRACTIC	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
AFRICA	36	24	URBANO/ URBANO	FP1	MEDIA BAJA	PRIVADO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
ANABEL	43	42	URBANO/ URBANO	DOCTORA	MEDIA	PÚBLICO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE	CHINA
ANGELA	46	42	URBANO/ URBANO	DOCTORA	MEDIA	PÚBLICO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE	CHINA
BEATRIZ	36	36	RURAL/ URBANO	BUP	MEDIA	PENSIONISTA	BUDISTA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
BLANCA	45	40	URBANO/ URBANO	DOCTORA	MEDIA ALTA	PÚBLICO	NINGUNA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE	INDIA Y RUSIA
CARLA	46	42	URBANO/ URBANO	DIPLOMADA	MEDIA	PÚBLICO	ATEA	VIUDA/ sin pareja	HETEROSEXUAL	MONOMARENTAL ADOPTANTE	ETIOPIA
CAROLINA	50	49	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	NINGUNA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
CATERINA	57	43	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	ATEA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	MIXTA	COLOMBIA
CECILIA	37	34	RURAL/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA ALTA	PRIVADO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE/ ACOGIDA	MADAGASCAR ETIOPIA ESPAÑA

NOMBRE	Edad Actual	Edad de Referencia	Residencia /Origen	ESTUDIOS	CLASE	SITUACIÓN LABORAL/ SECTOR	RELIGIÓN	PAREJA: Situación de DERECHO y HECHO	Auto adscripción sexual	Tipo de maternidad	País de origen (adopción)
CHARO	29	28	RURAL/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PRIVADO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
CLAUDIA	43	34	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA ALTA	PÚBLICO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE	CHINA
CRISTINA	38	35	URBANO/ RURAL	LICENCIADA	MEDIA	PRIVADO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE	CHINA
DOLORES	48	43	URBANO/ RURAL	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	AGNÓSTICA	DIVORCIADA/ Con pareja	HETEROSEXUAL	MIXTA	GHANA
ELISA	43	37	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	ESTUDIANTE	NINGUNA	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
ELSA	40	40	URBANO/ RURAL	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	NINGUNA	SOLTERA/ con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
ELVIRA	44	41	RURAL/ RURAL	LICENCIADA	MEDIA	DESEMPLEADA	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
ERIKA	34	33	URBANO/ URBANO	INGENIERA	MEDIA	PRIVADO	CATÓLICA PRACTIC	SOLTERA/ Sin pareja	HETEROSEXUAL	MONOMARENTAL TR	
ESTHER	42	39	URBANO/ URBANO	BUP	MEDIA	DESEMPLEADA	NINGUNA	SOLTERA/ sin pareja	HETEROSEXUAL	MONOMARENTAL TR	
FLOR	41	24	URBANO/ URBANO	BUP	MEDIA	PRIVADO	NINGUNA	DIVORCIADA/ Sin pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	

NOMBRE	Edad Actual	Edad de Referencia	Residencia /Origen	ESTUDIOS	CLASE	SITUACIÓN LABORAL/ SECTOR	RELIGIÓN	PAREJA: Situación de DERECHO y HECHO	Auto adscripción sexual	Tipo de maternidad	País de origen (adopción)
GEMA	41	35	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PRIVADO	ATEA	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
ISABEL	36	32	RURAL/ URBANO	BUP	MEDIA	DESEMPLEADA	CATÓLICA PRACTIC	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
JUANA	32	25	RURAL/ RURAL	EGB	MEDIA BAJA	PRIVADO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
JUDITH	26	25	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	NINGUNA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
LAURA	40	34	URBANO/ URBANO	DOCTORA	MEDIA	PRIVADO	AGNÓSTICA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE	CHINA
MAITE	34	31	RURAL/ RURAL	LICENCIADA	MEDIA	PRIVADO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
MARIA	37	25	RURAL/ RURAL	BUP	MEDIA BAJA	PRIVADO	CATÓLICA PRACTIC	MATRIMONIO RELIGIOSO/ Con pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
MARIO	49	31	URBANO/ URBANO	ARQUITECTO	MEDIA	PRIVADO	NINGUNA	SOLTERO/ Sin pareja	HOMOSEXUAL	MONOPARENTAL ADOPTANTE	HAÍTÍ
MARISOL	47	45	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA ALTA	PÚBLICO	CATÓLICA NO PRACT	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	MIXTA	CHINA
MATILDE	47	46	URBANO/ URBANO	DOCTORA	MEDIA	PÚBLICO	AGNÓSTICA	DIVORCIADA/ Sin pareja	HETEROSEXUAL HETERO	MONOMARENTAL ADOPTANTE	ETIOPIA

NOMBRE	Edad Actual	Edad de Referencia	Residencia /Origen	ESTUDIOS	CLASE	SITUACIÓN LABORAL/ SECTOR	RELIGIÓN	PAREJA: Situación de DERECHO y HECHO	Auto adscripción sexual	Tipo de maternidad	País de origen (adopción)
NEREA	32	31	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PRIVADO	NINGUNA	RFGISTRO PAREJA/ Con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
NOEMÍ	36	34	RURAL/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	NINGUNA	SOLTERA/ Sin pareja	BISEXUAL	MONOMARENTAL TR	
NORMA	54	49	URBANO/ URBANO	BUP	MEDIA	PRIVADO	NINGUNA	DIVORCIADA/ Sin pareja	HETEROSEXUAL	MONOMARENTAL ADOPTANTE	CHINA
PILAR	33	30	RURAL/ URBANO	BUP	MEDIA BAJA	PENSIONISTA	NINGUNA	VIUDA/ Con Pareja	HETEROSEXUAL	CLÁSICA	
RITA	42	40	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PÚBLICO	ATEA	REGISTRO PAREJA/ Con pareja	HETEROSEXUAL	BIPARENTAL TR	
ROSARIO	33	28	URBANO/ RURAL	DIPLOMADA	MEDIA BAJA	PÚBLICO	ATEA	SOLTERA/ Sin pareja	HETEROSEXUAL	MONOMARENTAL Relación Sexual	
SARA	38	37	URBANO / RURAL	DIPLOMADA	MEDIA BAJA	PRIVADO	ATEA	REGISTRO PAREJA/ Con pareja	LESBIANA	BIMARENTAL	
SOFIA	38	38	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA BAJA	PÚBLICO	AGNÓSTICA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	HETEROSEXUAL	MIXTA	CHINA
ÚRSULA	41	38	RURAL/ RURAL	DOCTORA	MEDIA	PÚBLICO	ATEA	MATRIMONIO CIVIL/ Con pareja	IIETEROSEXUAL	BIPARENTAL ADOPTANTE /ACOGIDA	CHINA/ ESPAÑA
VANESSA	45	43	URBANO/ URBANO	LICENCIADA	MEDIA	PRIVADO	BUDISTA	SOLTERA Sin pareja	HETEROSEXUAL	MONOMARENTAL ADOPTANTE	CHINA